**Jürgen Habermas**

# Escritos sobre moralidad y eticidad

Introducción de Manuel Jiménez Redondo

Paidós/I.C.E.-U.A.B.

Habermas

Pensamiento Contemporáneo 17

# ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD

# Jürgen Habermas

# Escritos sobre moralidad y eticidad

Introducción de Manuel Jiménez Redondo

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original:
a) «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?» en *Moralität und Sittlichkeit,* publicado en alemán por Suhrkamp Verlag, Francfort.
b) «Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform rational?» en *Rationalität,* publicado en alemán por Suhrkamp Verlag, Francfort.
c) «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», publicado en alemán en *Kristische Justiz,* 20 (1987), 1, 1-16.

Traducción de Manuel Jiménez Redondo

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

*1.ª edición, 1991*
*1.ª reimpresión, 1998*



ISBN: 84-7509-692-1
Depósito legal: B-4.490/1998

Impreso en Novagràfik, S. L.,
Puigcerdá, 127 - 08018 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

# SUMARIO

# INTRODUCCION

## KANT Y HEGEL EN EL PENSAMIENTO DE HABERMAS

### 1. «Acción comunicativa» y «mundo de la vida»

Una teoría de la sociedad no puede eludir el problema de la «racionalidad» en tres planos distintos. Ni en el plano metateórico de las implicaciones que los conceptos de acción social que introduce tienen para esa cuestión; ni en el plano metodológico de las implicaciones que tiene para esa cuestión el acceso a su objeto de conocimiento adoptando la actitud del participante («comprensión» *versus* «explicación»); ni, finalmente, al enfrentarse a la cuestión sustantiva de en qué sentido la «modernización» de las sociedades puede entenderse como un proceso de «racionalización». Con esta tesis se abre *Teoría de la Acción Comunicativa.*[1] Por «acción comunicativa» entiende Habermas la acción social en que los planes de acción de los distintos agentes quedan coordinados a través de «acciones de habla» en que los hablantes pretenden «inteligibilidad» para lo que dicen, «verdad» para el contenido de lo que dicen o

1. J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa,* Madrid, 1987, I, pág. 22.

para las presuposiciones de existencia de lo que dicen cuando la «acción de habla» no es un acto de aserción; «rectitud» para sus acciones de habla en relación con el contexto normativo vigente e, indirectamente, para ese contexto normativo, y «veracidad» para sus actos de habla como expresión de lo que piensan. Las pretensiones de «verdad» y «rectitud» las entiende Habermas como una promesa de posible desempeño por medio de «razones» cuando ello resulte necesario, es decir, cuando la «pretensión» quede en tela de juicio. El «discurso», es decir, el efectivo desempeño por medio de argumentos de las pretensiones de verdad y rectitud que el hablante no puede menos de entablar en los contextos de acción, es una «prosecución» de la acción comunicativa en un plano reflexivo; es, pues, una «forma de reflexión» de la acción comunicativa. De los supuestos que la propia «práctica argumentativa» comporta, es decir, de las suposiciones que quien de verdad se pone a argumentar sobre la rectitud o no rectitud de una norma «no puede menos de» hacer, deriva Habermas (o pretende Habermas que cabe derivar) la reformulación que lleva a cabo del principio categórico de Kant («principio U»), que, si tal posibilidad de derivación es cierta, cabe reducir al «principio D». En rigor, lo que Habermas ha ofrecido hasta ahora ha sido un «bosquejo» de esa posibilidad de derivación.[2] Y, por supuesto, todo lo que vengo diciendo implica la tesis (metateórica) de que «el em-

2. J. Habermas, *Conciencia moral y Acción Comunicativa*, Barcelona, 1985.

pleo del lenguaje orientado al entendimiento», es decir, el tipo de coordinación de la acción en que sin reservas los agentes entablan con sus actos de habla las pretensiones dichas, es el «modo primario» de empleo del lenguaje (y, correspondientemente, la «acción comunicativa», el tipo «primario» de acción) en el sentido de que otros tipos de empleo habrán de resultar «parasitarios» o «derivativos» de él. Si así no fuera, el «potencial de razón que la acción comunicativa lleva en su seno», que se expresa en la pretensión universalista del «principio U», quedaría en una extrapolación ilusiva de elementos de validez internos a un «juego de lenguaje» particular y provinciano. Esa tesis, bien controvertible y, por supuesto, más que controvertida,[3] es uno de los principales rehenes que Habermas tiene entregados a la fortuna, esto es, a la discusión corriente en filosofía del lenguaje. Es también un buen ejemplo del tipo de teoría que Habermas practica. Elementos tomados de la tradición filosófica, y que es en la discusión filosófica donde han de acreditarse, inspiran e incluso quedan absorbidos en una conceptuación que es ingrediente de una teoría sociológica que tiene que acreditarse por su alcance explicativo

3. Habermas introduce primero el concepto de «acción comunicativa» dando por sentado el carácter primario del «empleo del lenguaje orientado al entendimiento» en «¿Qué significa pragmática universal?», en J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, 1989, págs. 299 y sigs. Posteriormente, casi todo lo que Habermas escribe sobre ese concepto se centra en la defensa de ese supuesto; véase, sobre todo, *Teoría de la Acción Comunicativa*, loc. cit., I, págs. 351 y sigs. y *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990, págs. 68 y sigs. y págs. 108 y sigs.

como teoría de las sociedades contemporáneas.

Como concepto «complementario» del de acción comunicativa, Habermas introduce el concepto de «mundo de la vida». Es éste el concepto que más piruetas le ha obligado a practicar, el que en ocasiones da a su obra una apariencia de candidez y optimismo que está muy lejos de tener, el que le permite renovar la tradición de pensamiento hegeliano-marxista, presentarse como continuador de ella y a la vez romper con elementos básicos de ella, el que le lleva a ser kantiano para seguir apropiándose la tradición de Hegel, el que le obliga a rechazar a la vez tanto a Hegel como a Kant, el que, al cabo, le lleva a dar respuestas demasiado próximas a Kant y Hegel como para ser aceptables cuando se las mide por ese obligado rechazo, y el concepto con que en todo caso se relaciona la problemática de los artículos recogidos en este libro.

Aun a costa de ser excesivamente sumario, he de señalar, pues, las distintas perspectivas desde las que se van acumulando el contenido y la problemática que en el pensamiento de Habermas adquiere este concepto. Habermas lo introduce, *primero,* para referirse al saber implícito o atemático, al «saber de fondo» sobre el que se sostiene la «normalidad» de una «situación de habla»; se trata también del trasfondo de lo sabido y familiar, sobre el que adquieren su *point* las sorpresas y los problemas que nos advienen como algo objetivo. Se trata, pues, de aquello a lo que como suelo o fundamento del saber explícito, y contra toda veleidad fundamentalista de los sistemas de saber, se refieren el pragmatismo

con su crítica de la «duda cartesiana», E. Husserl (contra o pese a sí mismo) en *La Crisis de las Ciencias Europeas*, M. Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción*, L. Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, J. Searle en «The Background»,[4] etc. *Segundo*, ese trasfondo en el que y desde el que el agente no puede verse a sí mismo sino como iniciador de cadenas de acción, sólo es si acaso objetivable en su totalidad desde una perspectiva extraña, que a la vez permanece ligada a los supuestos de su propio mundo. El investigador de campo, el antropólogo cultural, se sitúan por así decir sobre las espaldas del actor y ven la acción de éste como elemento de un proceso circular en que el actor ya no aparece como iniciador, sino como producto de tradiciones en las que está, de grupos solidarios a los que pertenece, de procesos de socialización y aprendizaje a los que está sometido.[5] El «mundo de la vida» son «los mundos socioculturales de la vida» de la Antropología Cultural. La interacción de los agentes aparece desde esta perspectiva como el medio en el que un mundo sociocultural de la vida se reproduce. *Tercero*, la casi obligada perspectiva relativista de la Antropología Cultural hace ineludible la cuestión (no se olvide que buena parte del actual debate sobre racionalidad nace en el contexto de la Antropología Cultural) de sobre qué estriba la objetividad de un saber que, por un lado, se sabe ligado a supuestos y a

4. En J. Searle, *Intentionality*, Cambridge, 1983, págs. 141 y sigs.
5. Véase J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, *loc. cit.*, págs. 98 y sigs.

certezas de fondo que, al igual que ocurre en su objeto de conocimiento, no puede tematizar porque no está en su mano tematizarlos, y que, por otro, no puede acceder a su objeto de conocimiento si no es por vía de «comprensión» quedando asimismo ligado a los supuestos vigentes en el objeto que investiga. Para Habermas, este problema metodológico no tendría solución si ésta no viniese inscrita en aquello mismo que plantea el problema.[6] La «comprensión» de lo propio y de lo extraño es ejercicio de una «competencia interactiva» que tiene un núcleo universal. La idea proviene del concepto de «gramática universal» de Chomsky (al que Habermas, recurriendo a Humboldt,[7] convierte en la idea de una «pragmática universal», esto es, de una investigación de «universales del habla») y permite a Habermas conectar tanto con el programa de investigación de N. Chomsky,[8] como sobre todo con los programas de investigación de J. Piaget y de L. Kohlberg, en el sentido de una investigación de «competencias universales de la especie» en la pers-

6. Véase J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, 1988, págs. 467 y sigs.

7. Esto es, a la visión que Humboldt desarrolla del lenguaje a partir del «habla» y la idea que Humboldt sugiere de «universales del habla». Por lo demás, la idea de Chomsky de «gramática universal» tiene, entre otras raíces (véase N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, Nueva York, 1966), casi los mismos textos de Humboldt. Véase sobre todo, W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, sección segunda, en: Wilhelm von Humboldt, Shriften zur Sprachphilosophie*, Stuttgart, 1979, págs. 191 y sigs.

8. Véase J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, loc. cit., págs. 77 y sigs., y 313 y sigs.

pectiva de una lógica evolutiva. Los supuestos de la «acción comunicativa» quedan entonces interpretados como núcleo universal de esa competencia de interacción y el sistema de las cuatro pretensiones de validez, como «base universal de validez del habla». Esta primera pirueta de Habermas viene acompañada de otra aún más sorprendente. Al igual que ocurre con todo saber implícito, tampoco está en nuestra mano tematizar sin más esos supuestos, a no ser que se produzcan problematizaciones que nos los hagan patentes como tales. Los grandes problemas a que se refiere *Teoría de la Acción Comunicativa* en el diagnóstico que hace de las sociedades contemporáneas son al propio tiempo los que explicarían que elementos claves de que la teoría hace uso sean metodológicamente posibles o accesibles;[9] sobre esto volveré al final. *Cuarto*, como la producción y reproducción de un «mundo sociocultural de la vida» sólo tiene lugar en el medio que representa la interacción de los implicados en él, la estructura de esas «competencias» puede leerse de dos maneras: como competencias individuales que permiten a los implicados integrarse por vía de socialización en ese mundo, crecer en él, y como «infraestructura» de los propios sistemas de acción.[10] Esta idea de «núcleo universalista» de los sistemas de acción de que se componen los mundos socioculturales de la

9. Véase J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales,* loc. cit., págs. 495 y sig., y *Teoría de la Acción Comunicativa,* loc. cit., II, págs. 568 y sigs.
10. Véase J. Habermas, «Reconstrucción del Materialismo Histórico» en la obra del mismo título, Madrid, 1983.

vida, es lo que permite a Habermas conectar (en una perspectiva evolutiva en la que prevalece la conceptuación tomada de los programas de investigación ontogenética de J. Piaget y L. Kohlberg) con la idea de M. Weber de «proceso de racionalización» de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo y con lo que E. Durkheim desarrolla en *Las formas elementales de la vida religiosa* y *La división del trabajo social,* transformar ambas cosas en la idea de «racionalización del mundo de la vida» y focalizar este concepto, como ya sucedía en Durkheim y Weber, hacia los umbrales del mundo moderno, con el fin de responder a la cuestión de en qué sentido el proceso de «modernización» puede entenderse como un proceso de «racionalización». *Quinto,* este inmenso «rompecabezas» de perspectivas y de tradiciones de teoría filosófica y sociológica, difícilmente abarcable, en el que, conforme a los puntos señalados hasta aquí, se va articulando de forma más o menos coherente la obra de Habermas, diríase que tiene en el fondo una finalidad, si no única, sí primaria, a saber, la de reformular el concepto de «eticidad» de Hegel, desligándolo de la metafísica hegeliana del Espíritu, y ello con el fin de recuperar el concepto de sociedad articulado en dos niveles («eticidad» y «sistema») con que siempre había operado el análisis hegeliano-marxista de las sociedades modernas y que en la evolución interna de esa tradición había ido siendo reducido a una sola dimensión, despojado de su aguijón crítico, hasta quedar por fin encallado en la «teología negativa» de Th. W. Adorno; «mundo de la vida» es lo que Hegel llama «eticidad». En los

estudios de filosofía moral y filosofía del derecho que Habermas ha venido desarrollando sobre todo en el último decenio y entre los que figuran los recogidos en este libro aparecen en primer plano dos, digamos, mensajes, que a primera vista no son fáciles de conciliar. Por un lado, un denodado intento de reformular la filosofía moral, política y jurídica de Kant; por otro, un soberano desprecio hegeliano del moralismo abstracto, un insistente aviso de que toda tentativa de hacer un uso directamente normativo de la «ética del discurso», y en general, de los «elementos normativos» reformulados, habrá de resultar vacía e ideológica. Me parece que esta «contradicción» pierde su carácter de tal si se tiene presente que lo que Habermas pretende es recurrir a medios kantianos para reconstruir una categoría hegeliana. Veamos cómo.

## 2. El programa de Habermas

Difícilmente puede entenderse lo que Habermas pretende en *Teoría de la Acción Comunicativa* si no se toman en serio las dos caracterizaciones de tipo global que reiteradamente se hacen de esa obra a lo largo de ella: a) la obra es una «investigación de fundamentos», b) la obra es una revisión de la recepción que se hizo en el «marxismo occidental» (léase: Lukács, Korsch, Gramsci, y sobre todo el primero como trasfondo teórico del grupo que a principio de los años treinta se reunió en torno a M. Horkheimer) del diagnóstico que había efectuado M. Weber del

mundo contemporáneo, y, por tanto, una «segunda recepción» de Weber en el espíritu del «marxismo occidental». Detengámonos un momento en ambas caracterizaciones.

a) Que el «filósofo» Habermas está en función del Habermas «teórico de la sociedad» y que, por tanto, toda su filosofía se endereza al intento de articular una teoría de las sociedades contemporáneas es algo que *va de soi.* Que el joven Habermas, con un bagaje intelectual bien distinto del de los francforteses, queda fascinado por lo que había sido el programa de investigación de éstos a principios de los años treinta y convencido de que el fracaso de ese programa a lo largo de ese decenio representaba el agotamiento de la conceptuación ligada a la «Lógica» de Hegel en la que la tradición del «marxismo occidental» se había articulado y, si se quiere, el fin del «marxismo occidental», constituye el punto de partida. Que ese fracaso tenía que ver con el cumplimiento de los pronósticos de Weber sobre los de Marx, constituía un dato obvio para alguien que se movía a la sombra de Th. W. Adorno. Que el potencial de análisis y diagnóstico desarrollado por las tradiciones de Marx y de Weber por separado y por ambas tomadas conjuntamente no tenía par, era una evidencia para un devorador de la literatura sociológica centroeuropea y anglosajona. Que ese potencial no tenía por qué correr la suerte de la articulación conceptual hegeliana que los francforteses habían sido los últimos en conferirle y que le impedía dar razón de sí mismo, una convicción de partida. Y que

de esa convicción había que dar cuenta en el contexto de la discusión filosófica y sociológica contemporánea, la forma que esa convicción empieza cobrando, esto es, el programa teórico de Habermas. El talante radicalmente «antiteológico», «ateo», de Habermas hizo, por paradójicas que estas expresiones puedan resultar en este contexto, todo lo demás. Pienso que conviene subrayar esto, porque me parece que quizá lo que hace a Habermas más insufrible en algunos de nuestros medios es su cauteloso racionalismo acompañado de un despreocupado desdén por las formas marxistas y posmodernas de una teología que se ignora a sí misma; la no crítica radical del racionalismo occidental es algo que en nuestros medios no ha gozado nunca de excesivo prestigio frente al «más allá de la razón», ni la «dialéctica de la ilustración» nada que haya merecido excesiva atención ni desempeñado ningún papel importante frente al moralismo abstracto y la «teología».

Pues bien, en la pululante diversidad de planteamientos de «sociología comprensiva», por un lado, y en la asimismo pululante diversidad de planteamientos «objetivantes», por otro, entre los que destacan los que se acogen a los rótulos de «funcionalismo» y «teoría de sistemas», que son los que, por parte de los planteamientos objetivantes, propenden a romper o decididamente rompen con la idea de que la sociología o la teoría sociológica pueda desarrollarse conforme al modelo de la física; en la muy distinta acreditación que ambas clases de planteamientos venían experimentando en campos muy distintos; en la posibilidad que los planteamientos

sistémicos (T. Parsons, N. Luhmann) abren de, al menos, recuperar el nivel de análisis sociológico global que había caracterizado a la «gran tradición» de teoría sociológica; [11] en el ejemplo que representa la Antropología Cultural de cuño funcionalista, en la que el acceso «comprensivo» al objeto de conocimiento queda al servicio de un tratamiento del objeto de conocimiento como «sistema» sociocultural, en el que el concepto de «sistema» cobra un sentido claro y neto frente a la autocomprensión de los implicados en el mundo sociocultural de que se trate; en la demostración que el análisis sistémico lleva a cabo de que cuando la diferenciación de los «sistemas sociales» se desplaza hacia el polo de la «diferenciación funcional» (frente a la «diferenciación segmentaria»), como es definitivamente el caso en las sociedades modernas y contemporáneas, emergen esferas de acción, ámbitos de socialidad «exenta de contenido normativo», cuya consistencia no depende directamente de las «orientaciones de acción» de los implicados en ellos, sino que se revela para los implicados mismos como un proceso que discurre anónimamente por encima de las cabezas de todos, ya que la dimensión sistémica de las sociedades «inmigra», por así decir, al propio interior de los mundos socioculturales de la vida desbordándolos, a la vez que ello supone una ganancia en «grados de libertad» para el «sistema social» considerado como tal «sistema»; en todo ello Habermas ve ante

11. Véase J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales,* loc. cit., págs. 309 y sigs.

todo una posibilidad, a saber, la de comenzar la revisión de la tradición en que, no sin estilizaciones, él mismo se coloca, empezando por una reformulación de las categorías básicas (las de «eticidad» y «sistema») en que Hegel, definitivamente en su *Filosofía del Derecho*,[12] había articulado su análisis de la modernidad social, análisis que fue siempre el marco de referencia de la tradición hegeliano-marxista. Los rasgos más básicos de ese esquema pueden expresarse de forma bien breve: en el marco metafísico del retorno a sí de un saber que a sí mismo se sabe o del retorno a sí de un sujeto-especie extrañado de sí en un devenir que es a la vez catástrofe y «proceso de formación», marco que constituye la garantía de buen suceso de todo el proceso, Hegel-Marx entienden la característica básica de la modernidad social como una ruptura de la «eticidad», causada por el propio reconocimiento e imposición de que en los umbrales del mundo moderno son objeto los «derechos de la subjetividad», por el extrañamiento que la propia estructura de la «subjetividad moderna» hace posible respecto de los «mundos socioculturales de la vida»; [13] la propia actividad de un sujeto «infinitamente excitado» genera un orden objetivo «exento de sujeto» que, siendo resultante de la actividad del sujeto, queda sometido a leyes tan rígidas «como las que gobiernan el movimiento de los planetas» (Hegel); [14] el propio movimiento de este extrañamiento

12. C. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parágrafos 142-259.
13. *Ibíd.*, 182-187.
14. *Ibíd.*, 189.

del Espíritu respecto de sí, la propia dinámica interna de ese orden objetivo, es promesa de una superación de él en un orden de «eticidad» reconstruida en un plano superior, en un plano que «hace justicia a todos los momentos de la Idea».[15] Y en todo caso éste es también el marco en el que Hegel deshace, a la vez que, en términos de «derechos de la subjetividad», también absorbe *(hebt auf)*, el moralismo abstracto de Kant.

b) En el arco de tradición que va de la *Filosofía del Derecho* de Hegel a la *Dialéctica de la Ilustración* de M. Horkheimer y Th. W. Adorno pasando por la recepción de la obra de M. Weber, se va tejiendo, adensándose y aun enrevesándose en ese esquema una consideración de elementos, los cruciales de la modernidad cultural y social, a la vez que una reconsideración de los hitos de esa misma tradición, que terminan en una «teologización» de la perspectiva crítica y en una autoanulación, si no de una capacidad analítica unilateralmente hiperexcitada y con escasa apertura a lo ajeno, sí de la capacidad que una trama conceptual ha de tener de dar razón de sí misma.[16] He aquí algunos de esos elementos e hitos:

15. *Ibíd.*, 184.

16. Para Adorno, comenta en una ocasión H. Marcuse, todo lo que se salía de la conceptuación hegeliana, era más o menos «positivismo». De lo segundo se percata definitivamente Habermas en su discusión con N. Luhmann. En *Teoría de la Acción Comunicativa* comenta en una ocasión que lo que para Adorno, sin poder dar razón de ello, es una «visión del máximo espanto», es para N. Luhmann un «punto de partida trivial».

la descentración que en los umbrales del mundo moderno experimentan las formas concretas de vida a causa de la emergencia de estructuras de conciencia por las que esas formas se ven remitidas en su proceso de reproducción a un medio que las trasciende, pero que en tal trascendencia parece quedarse también vacío; [17] la ambigüedad de tales «derechos de la subjetividad», que por una parte afirman su carácter moral allende toda forma de «eticidad concreta» y que por otra parecen reducirse a condiciones de posibilidad de una diferenciación de sistemas sociales, que no tendría otras raíces que la propia lógica interna de ese proceso histórico de diferenciación, la cual, al hacerse patente, haría definitivamente imposible y ociosa una consideración del orden social en los términos que habían sido habituales en la tradición de la ética-política clásica; [18] la concepción liberal acerca de las condiciones de estabilidad de un orden económico, que al no tener otra base normativa que normas generales de conducta justa, es decir, derechos en cuyo ejercicio nadie puede interferir, habría de generar en cierto modo su propia consistencia por encima de las cabezas de todos sin dejar vacíos esos derechos y la consiguiente concepción liberal del Estado como un orden instrumental cuya única finalidad consiste en garantizar ese ejer-

17. Véase Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafo 209.
18. La construcción que hace Hegel en su «Filosofía del Derecho» de la relación entre «sociedad civil» y «Estado» es el primer y último intento de mediar entre la visión sistémica del orden social que la economía política introduce, y la tradición de la ética-política clásica; véase sobre esto, M. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, Stuttgart, 1882.

cicio; la polémica Ricardo-Malthus acerca de esas condiciones de estabilidad; [19] el carácter expansivo del mundo occidental moderno merced a los propios imperativos contradictorios de estabilidad del sistema económico; la ambigüedad del carácter «civilizatorio» de esa expansión, ambigüedad que tanto en la *Filosofía del Derecho* [20] de Hegel como en el *Manifiesto Comunista* de Marx se torna dramática; la amalgama que en todo este contexto de «educación hacia lo universal» forman «derechos de la subjetividad», orientaciones cognitivas y prácticas de carácter abstracto, especialización, disciplina y represión de la naturaleza pulsional; [21] la evidencia de que el orden económico liberal no es capaz de generar sus propias condiciones de estabilidad; [22] el papel de «la clase ligada al trabajo», la cual progresivamente va quedando fuera de las «ventajas materiales y espirituales» de la «sociedad civil» y que empieza a ver las instituciones básicas del derecho moderno como una burla; [23] la perspectiva keynesiana *avant la lettre* (pero derivada de Malthus, al igual que el motivo básico de la *Teoría general* de Keynes) de una administración intervencionista que sin tocar la lógica del sistema económico provea a sus condiciones de estabilidad y quizás a la integración de «la clase ligada al trabajo»; [24] la sanción por Hegel («corpo-

19. Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafos 236 y sig.
20. *Ibíd.*, 248.
21. *Ibíd.*, 198.
22. *Ibíd.*, 245.
23. *Ibíd.*, 244.
24. *Ibíd.*, 250 y sigs.

ración») de instituciones fuertes de talante más o menos tradicionalista que mediando entre el orden social y el político se constituyen en ejes de estabilización de un sistema social al que la dinámica de su sistema económico vuelve estructuralmente inestable;[25] la interpretación por Hegel del Estado nacional, del Estado constitucional moderno, como reconstrucción de la «eticidad», como reconstrucción del orden «ético» de la *polis* a un nivel superior, merced a la focalización sobre sí mismo que el Estado nacional logra de la historia que el colectivo cuenta de sí, de lo «sabido», «querido», «común» y «propio» de ese colectivo;[26] la tensión, aparatosa en Hegel entre la comprensión liberal y la comprensión democrática (Locke y Rousseau) de la modernidad política, vinculada con la cuestión de las relaciones entre organización política y sistema económico;[27] la detención del «universalismo del hombre» en los límites del Estado nacional moderno, quedando sujeto ahí a las «lealtades del ciudadano» a la vez que el juicio sobre las pugnas entre los intereses de autoafirmación en el sistema de Estados nacionales modernos queda entregado al tribunal de la historia universal y no al tribunal de la conciencia moral;[28] la crítica de Marx a esta concepción hegeliana del Estado: el Estado nacional moderno no responde a

25. *Ibíd.*
26. *Ibíd.,* 248.
27. *Ibíd.*
28. *Ibíd.,*337

su concepto, no realiza lo que promete; el desplazamiento de la reconstrucción de la «eticidad» hacia una *forma de vida universal* futura, cuya realización queda vinculada a la «clase ligada al trabajo» a través de la universalización del sistema económico moderno y en la que el universalismo del «hombre» quede fundido con la «solidaridad» del ciudadano; [29]

29. Esta última idea la introduce expresamente Marx por primera vez en «Sobre la cuestión judía» (1844); en «Crítica de la filosofía del Estado de Hegel» (1842-1843) Marx se había prometido esa fusión de la extensión y profundización del propio «principio democrático» que inspira al «Estado representativo» moderno; el «principio democrático» acabaría dando alcance a un orden social asentado sobre la interpretación liberal de los supuestos normativos del sistema económico; Marx no indica cómo. En «La Sagrada Familia» (1845) este planteamiento se invierte definitivamente: «La oposición entre el Estado democrático, representativo, y la sociedad civil es la consumación de la oposición clásica entre vida social pública y la esclavitud ... pero la esclavitud de la sociedad civil es, aparentemente, la mayor de las libertades, porque parece ser la plena independización del individuo»; el Estado es declarado un orden exclusivamente instrumental y lo que el Estado democrático ilusoriamente promete y no realiza queda desplazado hacia la perspectiva de una universalización y superación del orden económico sobre el que gira la sociedad civil, a la vez que los supuestos normativos liberales de ese orden quedan enteramente descalificados como «libertad aparente». El que la experiencia histórica demuestre que, cuando desaparece el elemento liberal («derechos fundamentales», «*individual rights*»), lo que resulta irreconocible es el propio principio democrático, no es óbice para que la problemática de la relación entre principio liberal, principio democrático, sistema económico, sistema político-administrativo, universalismo y particularismo, tal como queda planteada en la «Filosofía del Derecho» de Hegel, constituya el punto central de discordia interna de la Modernidad político-social. Habermas pone del mismo lado el principio liberal y el principio democrático («derechos fundamentales» y «soberanía popular»); el principio liberal posibilita en el mundo moderno la diferenciación del sistema económico y del sistema político-administra-

la «desacralización» del Estado, su consideración exclusiva como orden instrumental y su entrega, no a una consideración de tipo normativo (como todavía en el iusnaturalismo liberal, pese a su consideración instrumental de la organización política), sino a una ciencia social de tipo empírico; la vaga perspectiva de una disolución en el futuro del sistema de dominación «legal-racional» moderno como puro instrumento de dominación; la contratesis weberiana de la dinámica expansiva y del adensamiento de la «dominación legal-racional» a causa de la complejización de la vida moderna y de la relación de complementariedad del aparato político-administrativo con el sistema económico, cualquiera que sea la forma en que éste se organice y en mucho mayor grado si se organiza sobre supuestos no liberales; la crítica implícita, pero persistente, de Weber al propio esquema hegeliano-marxista como una forma de metafísica, a la que expresamente opone su reconstrucción comparativa y empírica del proceso histórico de «racionalización», que no es ajena a la idea de

tivo respecto del «mundo de la vida», a la vez que, de consuno, principio liberal y principio democrático dictan la estructura jurídica básica de la organización del poder político; la «colonización del mundo de la vida» por esos subsistemas diferenciados no abre la perspectiva ni de una «superación» y «disolución» de la dimensión sistémica, ni tampoco la de una obligada «resignación», sino la de un continuo «trazado de límites» entre «sistema» y «mundo de la vida»; por supuesto, en esta construcción Habermas bebe de experiencias históricas por las que, frente al socialismo de Estado, el «Estado social» hoy en crisis queda convertido en punto de partida de evoluciones posibles, que, por lo demás, no podrían serlo sin una «moralización» de la esfera de la opinión pública (véase nota 34).

«genealogía» de Nietzsche (que no es, pues, ajena ni a Marx ni a Nietzsche); la idea del kantiano Weber de que, como resultado de ese proceso de «racionalización» de las imágenes del mundo, la ciencia empírica moderna, que por su propia forma resulta técnicamente utilizable como medio de control de procesos naturales y sociales, y ligada ya por lo demás desde fines del XIX al proceso de producción y a la administración, es la medida de lo que es racional y de lo que no lo es; la idea asimismo weberiana, vinculada a la anterior, de que la «razón práctica» proyectada por la «sonriente» Ilustración, una vez secas sus fuentes religiosas, no tendría otro sostén que las propias condiciones de consistencia de la diferenciación sistémica objetivamente generada; la sensación ya en Weber de que la dinámica sistémica del mundo contemporáneo conduce a una catástrofe de civilización a la que nada cabe oponer desde un sistema de interpretación reducido a «razón instrumental» y a cosmovisiones delirantes cuando se las mira desde la ciencia; la aparición de un arte que definitivamente se cierra sobre sí mismo rompiendo la comunicación; la autoafirmación de la tradición hegeliano-marxista en este contexto de crisis del orden liberal; el derrotero tomado por la revolución soviética, la emergencia del fascismo y el fracaso del movimiento obrero europeo; la amalgama que en este contexto los francforteses establecen entre la «razón formal» portadora del proceso de racionalización de las imágenes del mundo, la «razón instrumental» que es como esa razón formal acaba revelándose destruyendo toda proyección en forma de

«razón objetiva», la «razón sistémica» que opera una inversión de las relaciones medios-fin, sometiendo la «vida» a la organización de los medios para el fomento de la vida y oscureciendo por entero el «telos» de ésta, y la crítica de Nietzsche a la «ficción de la identidad» y a la ilusión del pensamiento «conceptual», por la que la razón misma cae bajo la sospecha de ser la «protoforma de ideología»; la «verdad» desde la que cobra aún sentido este discurso *selfdefeating* que se sabe tal, y desde la que cabe criticar toda forma de mito, incluso el «mito de la razón», se sitúa en un «más allá» del pensamiento conceptual, sobre el que se repliegan las promesas de la Ilustración, incluida la promesa de la razón ilustrada de dar racionalmente alcance a las promesas de la religión; la promesa, en suma, de realización de una filosofía que en Hegel incluso pretendió dar alcance a la religión, la perspectiva de retorno de la «vida» a sí misma, que aparte de «emancipación» y «reconciliación», habría de ser también «redención». En la desmesura de esta perspectiva crítica que, allende el pensamiento conceptual, Adorno logra retener y que, sin embargo, da a su obra el carácter implacablemente ilustrado que ésta posee, Habermas no ve otra cosa que el reverso de la desmesura de Hegel, de Hegel cabeza abajo, pero de Hegel; «emancipación» no es «reconciliación» en el sentido de Hegel, ni mucho menos «redención». En este rebajamiento de la perspectiva crítica, en esta insistente idea de que pensar «la razón (pese a todo) existente» en un mundo irracional no obliga necesariamente a un pensamiento aporético, Habermas

bebe de las fuentes que representan las obras de Humboldt y Herder. Lo «Otro» de la «razón instrumental», la alteridad que el «pensamiento objetivante» no puede menos de destruir al pretender subsumirla, está presente ya, también como «razón» y promesa de ella, en el propio proceso de interacción, en la propia comunicación lingüística, sin la que no es posible la formación de conceptos; aparte de eso, las «razones», para serlo, necesitan de una alteridad, de un contexto que les preste sentido y relevancia. Es esta «razón comunicativa», articulada en definitiva en términos kantianos (pero de un Kant pasado por las tradiciones alemanas de filosofía del lenguaje), sabedora de su potencia e impotencia y sobre todo sabedora de sus límites, la que se aloja ahora en un renovado concepto de «eticidad» tras que el de Hegel desapareciera por completo en Adorno al suponerse a la «vida» enteramente mediatizada, distorsionada, invertida y absorbida por «la mímesis de lo muerto», por la lógica de la dimensión sistémica, y a todo lo normativo, huido allende lo conceptual. Habermas respira cuando logra liberar el legado de la tradición hegeliano-marxista del enrarecido medio de una conceptuación casi exclusivamente filosófica que ya no es capaz de dar razón de sí misma y, reformulando sus categorías básicas, restituirlo al contexto de la discusión contemporánea en filosofía y ciencias sociales.

Habermas pertenece, pues, a una generación cuyos mentores intelectuales hacía ya mucho tiempo que habían dejado de creer en «la» Revolución, es decir, en la ruptura que Marx lleva a cabo del esque-

ma de pensamiento de Hegel a partir de la crítica a su filosofía del Estado. Por supuesto que nada le ha sido nunca más ajeno que la idea de una vanguardia que, sujeta a responsabilidades morales, pudiera suponerse al cabo por encima de éstas por considerarse promotora de un movimiento inscrito en el propio sentido de los desarrollos históricos. Tampoco cayó nunca en la tentación de dedicarse al rastreo de «grandes negaciones»; quizá por haber estudiado minuciosamente el origen de ello en la teología (tema preferido de Habermas es la *Kontraktion Gottes*, el «encogimiento de Dios», de la Cábala), siempre le fue ajena toda idea de «vuelco» apocalíptico en la historia, al tiempo que, como buen hegeliano de izquierdas, es bien consciente de los potenciales semánticos que el mito encierra.[30] Es lo suficientemente hegeliano como para rechazar rotundamente la idea kantiana de un orden de razón práctica abstractamente enfrentado a la realidad empírica, un reino de lo inteligible allende lo sensible, y, por consiguiente, siempre ha hecho abiertamente ascos al tipo de consideración normativa (hoy de nuevo revitalizada) del orden político y social que caracteriza al iusnaturalismo moderno y a Kant; lo suficientemente marxista para entregar y disolver la «Teoría del Estado» en ciencias sociales. Y en ello, de nuevo, lo suficientemente hegeliano como para tener siempre presente la problemática de las identidades individuales y colectivas, que está en la raíz de la cons-

30. Véase últimamente J. Habermas, *Pensamiento Postmetafísico*, loc. cit., primera sección, *passim*.

trucción que Hegel hace de la «eticidad».[31] Y frente a Marx ha sido (impulsado a ello por el funcionalismo sociológico y la teoría de sistemas) lo suficientemente weberiano como para ver en el sistema de «dominación legal racional», al igual que en el sistema económico diferenciado a través de la institucionalización jurídica de los supuestos de la lógica generalizada del medio «dinero», un rasgo básico de la modernidad social. El «subsistema político» no es en el mundo moderno un subsistema al que quepa dotar de los atributos de la polis, un subsistema donde la sociedad tenga su representación, cabeza y centro, sino un «subsistema» diferenciado a través del código «poder político-administrativo», articulado en términos de derecho, cuya sanción se reserva en exclusiva, y cuya función, la de «consecución de fines colectivos» (Parsons), se articula asimismo en términos de derecho y se desempeña mediante el instrumento que representa el derecho. Lo que definitivamente separa a Habermas de Marx es la idea tomada de la teoría de sistemas de que tales diferenciaciones funcionales a través de códigos especializados representan una «elaboración de la complejidad» y a la vez una complejización y un aumento de «grados de libertad» de los «sistemas» sociales modernos, que no es eliminable, que no es restituible al horizonte del mundo de la vida sin pérdida de eficacia, e incluso sin una involución catastrófica, en

31. Véase «Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional», en J. Habermas, *Reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, 1983; también J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales,* Madrid, 1990.

que, al cabo, la lógica sistémica acaba burlándose del intento. Pero lo que definitivamente separa a Habermas de la teoría de sistemas es, de nuevo, su rechazo de la idea de que el derecho, aun habida cuenta de su carácter de instrumento de un poder a su vez jurídicamente estructurado, pueda cerrarse sobre sí mismo (y el poder político a su través) controlando sus propias condiciones de legitimidad (al igual que una vez institucionalizado jurídicamente el medio «dinero», el sistema económico se cierra sobre sí mismo subsumiendo al proceso de producción) o haciendo ociosa la cuestión de la legitimidad. Por vía de las «instituciones» políticas y jurídicas básicas, el sistema político-administrativo queda sometido a la presión legitimadora proveniente del «mundo de la vida» a la vez que esas instituciones regulan el proceso de legitimación; y en ese proceso el derecho, y por tanto también el poder, queda expuesto al «poder comunicativamente generado» en los múltiples «espacios públicos» en que la práctica social tiene su forma de reflexión y en los que una sociedad policéntrica tiene, si en algún sitio, su forma de reflexividad, y en los espacios de discusión, argumentación y obtención de compromisos, previstos en el propio sistema jurídico y político. Es desde estos espacios desde donde, si desde alguna parte, un sistema jurídico como el de las sociedades contemporáneas (todos y cada uno de cuyos elementos acaba revelándose cambiable a voluntad), cuya complejidad desborda con mucho los límites de unas cuantas ideas morales abstractas institucionalizadas en forma de normas jurídicas, puede con-

trolar su legitimidad, su momento moral de incondicionalidad. Este es el tema del tercero de los artículos recogidos en el presente libro.

Pero justo en el punto en que estas reformulaciones en que se funde la idea básica de la tradición democrática con la idea liberal de Estado de Derecho empiezan a cobrar el carácter de un modelo normativo abstractamente opuesto a la realidad social, Habermas se vuelve contra Kant para recordar que no hay más «razón» que la posible a partir de la (pese a todo) existente, al tiempo que frente a Hegel da a la teoría de la razón práctica la forma kantiana de una reconstrucción de las condiciones y presupuestos universales de la acción comunicativa y de su forma de reflexión, «el discurso». Pero a la vez, y en todo ello, es lo suficientemente marxista como para, instruido paradójicamente por la teoría de sistemas, ser sabedor de que N. Luhmann, como Adorno decía de Hegel, «cuando más razón tiene es cuando no tiene ninguna», y situar todo ello en el medio de un análisis de las patologías de la modernidad. En *Teoría de la Acción Comunicativa*, bajo el epígrafe «colonización del mundo de la vida», Habermas sitúa precisamente el análisis del derecho en medio de un análisis de lo que en la tradición hegeliano-marxista se habían llamado fenómenos de «cosificación».[32] La propia descentración a que se ven sometidas las formas de vida moderna por las propias

32. Véase G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, 1975.

estructuras de la conciencia moderna, la cada vez mayor distancia (ineliminable por lo demás en condiciones modernas) entre la práctica cotidiana y los discursos científicos, los discursos de carácter moral, jurídico y político, y la producción artística y la crítica de arte, que habrían de considerarse la forma de reflexión de esa práctica y, en esta situación, la desarticulación de la lógica de la reproducción (ya compleja por haberse tornado reflexiva) del «mundo de la vida» por la dinámica que desarrollan los «subsistemas» (que por su propia complejidad se mueven continuamente, si no ya al borde de «la» catástrofe, sí de catástrofes) configuran una evolución patológica y percibida como tal, de la que no existe «salida natural» alguna asegurada por la dinámica «emancipatoria» de ninguna «sociedad del trabajo»,[33] sino, en todo caso, la de volver a trazar una y otra vez límites echando para ello mano en términos falibilistas de los propios recursos del «mundo de la vida», es decir, partiendo, de nuevo, de las formas de razón pese a todo existentes.[34] Por último, aunque ello no

33. Véase C. Offe, «Arbeit als soziologische Schlusselkategorie?», en: C. Offe (comp.) «*Arbeitgesellschaft*», Francfort, 1984.

34. La reformulación que Habermas lleva a cabo de la ética kantiana casi no tendría sentido alguno en el contexto de la tradición hegeliano-marxista si no fuese por esta importante tesis, para cuya articulación Habermas recurre a ideas desarrolladas por C. Offe en el trabajo mencionado en la nota anterior. Véase el discurso pronunciado en las Cortes Españolas en 1984, en J. Habermas, *Escritos políticos*, Barcelona, 1987; y últimamente «Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf, Was heisst Sozialismus heute?» (Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda, ¿qué significa socialismo hoy?) en: J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Francfort, 1990.

sea lo menos importante a la hora de enjuiciar su obra, Habermas ya no es ni hegeliano ni kantiano en el tipo de teoría. Kant desarrolla un tipo de teoría que, aunque quizá se entienda a sí misma en términos falibilistas, representa un saber de fundamentos respecto del saber falibilista de las ciencias. Hegel y, lo quiera o no, la tradición hegeliano-marxista, desarrollan un tipo de saber «globalizador» que ha tendido a «encantar» y a convertir en metafísica (aunque fuera en «metafísica negativa») el saber metodológico y sustantivo suministrado por las ciencias; ciertamente, en el «conocimiento social» se da algo así como una identidad sujeto-objeto, el «ser social» no es distinto del saber que ese ser tiene de sí; pero cuando se hipostatizan esas categorías, la automediación del ser social por el saber tiende a convertirse en el movimiento de un saber situado por encima de los dimes y diretes, de los criterios, de la discusión sobre criterios y de la renovación de criterios que permanentemente caracteriza al negocio de la ciencia. Tanto lo que pretende Kant como lo que pretende Hegel representan para Habermas una desmesura. Para Habermas no hay ningún tipo de saber que quede por encima de esos criterios, y de los criterios de las formas especializadas de argumentación en general. La «filosofía es en cierto modo la forma de reflexión de ellas, pero no define ningún campo autónomo respecto de ellas ni superior a ellas, pues en nuestros días esa forma de reflexión cobra también la forma de ciencias. Mas, por otro lado, ni el sistema de las ciencias, ni de las formas especializadas de argumentación en general,

suministran el tipo de saber globalizador que es menester para hacer diagnóstico de una situación. Aquí el saber ha de reflejar en su propio terreno la fusión de elementos cognitivos, práctico-morales y expresivos desde la que el «sentido común» percibe un problema como problema y lo aborda o elude. El saber globalizador ha de situarse en cierto modo un paso por debajo del sistema de la ciencia. Habrá de consistir en una síntesis temporal y aun fugaz, y que ha de saberse tal, a causa de los múltiples rehenes que habrá de dejar entregados a la discusión corriente en los distintos discursos especializados. Esos rehenes aparecen como tales en los márgenes de la síntesis, en los que queda claro por qué posiciones se ha optado en discusiones que distan mucho de estar cerradas. Así se entiende a sí misma la *Teoría de la Acción Comunicativa*.[35] De ahí que esta obra ofrezca el aspecto de un ecléctico rompecabezas, o lo que es lo mismo, de una focalización de las grandes corrientes de teoría sociológica, reformuladas en el lenguaje de la discusión sociológica corriente, sobre problemas que en la plural autocomprensión de las sociedades occidentales contemporáneas se perciben como los relevantes y aun los decisivos. En este aspecto, quizás a falta de otros Habermas, hay Habermas para algunos decenios, por más que cada uno de los elementos sobre los que Habermas pisa pueda ponerse seriamente en duda. Eso sí, Haber-

35. Véase «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret» en J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983 (trad. cast.: J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1985).

mas obliga, a la hora de examinar y discutir cada uno de esos elementos, a tener presente la confirmación o refutación de que es objeto en campos muy ajenos a aquellos de donde provienen.

## 3. Los escritos de «filosofía moral»

Tras lo dicho, a mí me parece que el lector haría muy mal en entender los dos primeros artículos recogidos en este libro como una especie de huida de Habermas hacia una ética privatista, hacia un moralismo abstracto, con olvido de los problemas tocados en la última parte de *Teoría de la Acción Comunicativa.* «En cuanto se parte de un individuo que sólo puede constituirse y emerger como tal en la trama de relaciones de interacción por las que se socializa, y al punto de vista moral lo consideramos radicado en la propia estructura de mutuo reconocimiento inscrita en la interacción comunicativa, ya no hay ni puede haber una distinción de principio entre moral privada y moral pública; puede haber alguna distinción a lo sumo en lo tocante al grado de organización y mediación institucional de las interacciones. Pues es claro que las personas no están obligadas moralmente de forma distinta como individuos que se respetan unos a otros que como miembros de una comunidad que realiza fines colectivos.»[36] Tampoco pretende Habermas desarrollar una «teoría moral» de la que quepa hacer un uso

36. J. Habermas, «Erlauterungen zur Diskursethik», manuscrito, Francfort, 1989.

directamente normativo. Veamos qué significa esto último.

a) Recurriendo a la idea de Kant de que nadie necesita de una teoría moral para saber cuál es su deber,[37] Habermas insiste una y otra vez, y de una y otra forma, en que lo que la «ética del discurso» articula conceptualmente, es algo que, en condiciones modernas, «todo el mundo sabe». De modo que si alguien pretende recurrir a ello a la hora de satisfacer una necesidad de orientación, el resultado no puede por menos de ser decepcionante. Las ciencias históricas y sociales, al ilustrar al individuo, al grupo o al colectivo acerca de dónde andan, pueden contribuir a ello mucho más que el tipo de teoría moral que es posible en condiciones modernas. Claro es que, al decir esto último, Habermas está a la vez indicando que la situación del agente moral es bien distinta a la que suponía Kant. Al decir que la teoría moral, lo más que puede es contribuir a que el sujeto moral no se deje arrastrar por cantos de sirena en lo tocante a la interpretación de lo que de todos modos ya sabe, Kant está suponiendo que, como respuesta a la pregunta «¿Qué debo hacer?», el «imperativo categórico» (el «Obra de manera que puedas querer que la máxima que gobierna tu acción pueda convertirse en ley para todos los seres racionales») es también una respuesta material. El sujeto moral dispone de

37. Véase M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de M. García Morente), Madrid, 1946, pág. 43.

un repertorio de máximas de acción que, en lo tocante a su susceptibilidad de universalización, no tienen alternativa porque en el contexto vigente representan lo que, en efecto, todos pueden querer (piénsese en el ejemplo de la devolución del depósito que a uno le ha sido confiado, o en el del cultivo de las propias facultades). Habermas hace por entero suya la idea de Kant, pero rompiendo con el supuesto de Kant.

b) Si el supuesto de Kant fuera sostenible tiene razón Hegel al decir que sólo en una «comunidad ética» moderna, sólo en el contexto de una forma de vida moderna, sabe el agente moral «kantiano» qué debe hacer. Mas ocurre entonces que el universalismo de Kant, ya vacío, corre el riesgo de ser absorbido, incluso en su forma, por una concepción, que siempre habrá de ser particular, de la «vida buena». Los mundos de la vida modernos se caracterizan, ciertamente, por la emergencia de un individuo que reclama autonomía y que al menos incoativamente ha logrado plasmar institucionalmente esa exigencia. Mas, de nuevo, justo esto forma parte de una concepción particular del bien (plural, pero con rasgos básicos homogéneos); sólo que al haberse de prescindir del marco en que Hegel da peralte metafísico a las formas de vida del Occidente moderno, a las formas de vida más o menos homogéneas de la burguesía europea del XVIII, la pretensión universalista de algunos de sus elementos, que ya Hegel se ve en la necesidad de recortar, corre el riesgo de evaporarse y no digamos ya la interpretación formalista de que son objeto por Kant.

c) Habermas toma conjuntamente a Kant y a Hegel, oponiéndose a la vez a ambos; ello es lo que representan los dos primeros artículos recogidos en este libro; la versión procedimental del principio de universalización, del imperativo categórico de Kant, que no quiere ser sino una mejor representación conceptual de las estructuras de la conciencia práctico-moral moderna, de lo mismo, pues, que Kant pretende captar con el imperativo categórico, no comporta ya de por sí respuesta material alguna; ésta han de buscarla los agentes morales mismos y nadie puede buscarla por ellos; esa versión no es nada más (y tampoco nada menos) que la articulación conceptual de un punto de vista, del *moral point of view* inscrito en las propias estructuras de la interacción. Por lo demás, ese «punto de vista moral» es el mismo en la esfera de la regulación informal del comportamiento, en el momento de incondicionalidad o justicia de la esfera del derecho y en el aspecto de legitimidad de la esfera de la organización política. Lo más que puede pretender una «teoría moral» es ilustrar a los agentes morales acerca de lo que en condiciones modernas nadie ignora. Pues rango básico de las formas de vida modernas es la emergencia en ellas de criterios que, en el terreno de lo práctico-moral, hacen referencia a «todos», sin que ese «todos» venga mediatizado por las hipostatizaciones supremas e intermedias por las que queda «encantado» en las grandes religiones universales, hipostatizaciones que a la vez se convierten en ejes de los sistemas de interpretación con que dan razón de sí formas concretas de vida. Por otro lado, la

argumentación o la crítica, una vez liberada de las hipostatizaciones que la contienen, rompe insistentemente (en dirección a otros) todos los criterios materiales de los que parte, de modo que el *logos* o «la razón», también la razón práctica, no puede considerarse radicado en un «orden objetivo», sino, si acaso, en la propia estructura de la práctica argumentativa. «El punto de fuga al que estas tendencias parecen converger puede caracterizarse del siguiente modo: 1) una revisión permanente de tradiciones fluidificadas; 2) una dependencia de los órdenes que pretenden legitimidad de procedimientos argumentativos de creación y fundamentación de normas, y 3) para los individuos socializados sólo queda ya la posibilidad de un arriesgado autocontrol mediante una identidad del yo sumamente abstracta.» Ese punto de fuga no puede a su vez hipostatizarse en una forma de vida universal, pues no es sino proyección del punto de reflexión. La sustancia de una forma de vida, bien sea individual o colectiva, aun remitida a una forma de reproducción reflexiva, es siempre, como recalca Hegel, una configuración particular que es donde cobran su *point*, su sentido y relevancia, los problemas que se ofrecen a una elaboración reflexiva.

d) Mas, por otro lado, también es experiencia moderna y contemporánea, no la de una reproducción reflexiva de las formas de vida, sino la de su fragmentación y desarticulación, no la de una refracción de tradiciones que se renueven a partir de sí mismas y de la proximidad en que esa refracción las deja respecto de las demás, sino la de rupturas que

sólo dejan tras de sí vacío y vértigo. La experiencia que prevalece en nuestros días no es la que pueda dar pábulo a la esperanza de que sujetos autónomos pueden hacerse con las riendas de su historia con voluntad y conciencia; tampoco la de una «diseminación» resultante de la diversidad de experiencias y de la argumentación, que permitiese reformular en términos distintos el mismo concepto moderno de autonomía, sino la de la «diseminación» en el sentido de una «deriva de signos» y de los ámbitos de realidad que esos sistemas de signos abren o constituyen, en la que queda un lugar bien escaso para ese concepto. La buena coyuntura de que hoy goza la «ética filosófica» responde a la necesidad de orientación que se produce en este contexto. La pésima coyuntura que padecen las éticas kantianas, cuando su conceptuación no se emplea para camuflar una ética material, se debe a que tienen muy poco que ofrecer en este sentido, en principio nada, sólo la articulación de un «punto de vista» que, por lo demás, han de declarar sabido ya de todos. Así pues, frente a éstas, y en «el punto de intersección de neoaristotelismo y hermenéutica» surge una discusión, en la que las advertencias neoconservadoras sobre las consecuencias de llevar la crítica demasiado lejos, o dicho menos tendenciosamente, sobre la necesidad de ilustrar a la Ilustración sobre sus propios límites funcionales antes de que esos límites se hagan valer sin ilustración alguna (como ya pretendió Hegel), se dan la mano con la protesta de las formas de vida desarticuladas y sin recambio, con los intentos neohistoricistas de satisfacer la necesi-

dad de identificaciones individuales y colectivas (de nuevo un problema que en Hegel ocupa un lugar central) mediante actualización de continuidades históricas establecidas narrativamente y con los imposibles intentos fundamentalistas (vuelta a la idea de un orden objetivo del mundo y de la historia) de volver a centrar a las formas de vida en sí mismas antes de que se vean desarticuladas y pierdan su sustancia, y todo ello acompañado de una profunda desconfianza ante el legado de la Ilustración, del que la ética kantiana (y la utilitarista) aparecen como una de las partes más relevantes. Naturalmente, ninguno de estos planteamientos pretende eludir la cuestión de la reflexividad de las formas de vida moderna (ellos mismos son prueba de tal reflexividad) ni la cuestión del movimiento reflexivo que el contacto con las formas de vida moderna induce en las formas de vida «tradicionales», ni tampoco la eluden. Y siendo así, la reflexión sobre tal reflexividad se convierte, más que en una «moral», en una teoría de la razón práctica que, por supuesto, se nutre de una concepción subyacente acerca de qué sea eso de «razón». Para Habermas se trata, pues, no de una «teoría moral» que en ningún sentido pueda pretender decir al agente moral qué debe hacer (según Habermas, una paranoia bien típica de filósofos morales), sino de una discusión acerca de la «interpretación» de lo que en condiciones modernas el agente moral intuitivamente ya sabe; claro es que, dentro de las contingencias que ello comporta, una interpretación aceptada reobra a su vez sobre la práctica; refuerza, destruye o corrige la compren-

sión que el agente moral tiene de sí.[38] Es en este punto donde planteamientos kantianos y no kantianos se encuentran. Si el neoaristotelismo vino inicialmente ligado a la reacción neoconservadora que a mediados de los años setenta se inicia en el mundo occidental, y éste es el contexto de los dos primeros artículos que se recogen en este libro, la problemática de fondo que esa «intersección de neoaristotelismo y hermenéutica» arroja ha crecido en el último decenio lo suficiente como para desbordar ese contexto.

Obras como las de B. Williams,[39] M. Walzer,[40] A. MacIntyre,[41] C. Taylor,[42] la reinterpretación a que el propio J. Rawls [43] viene sometiendo su propia obra en lo tocante a fundamentos, las consecuencias que del pragmatismo extrae R. Rorty,[44] la intervención

38. Asimismo variación de una idea de Kant, véase *ibid.* pág. 19.

39. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Londres, 1985.

40. M. Walzer, *Spheres of Justice,* Nueva York, 1983.

41. A. MacIntyre, *After the Virtue,* Londres, 1981; *Id., Whose Justice? Which Rationality?,* Indiana, 1988.

42. C. Taylor, *Sources of the Self,* Harvard, 1989.

43. J. Rawls, «Justice as Fairness: Political, not metaphysical», en: *Philosophy and Public Affairs,* XIV, 3 (1985); *Id.,*«The Idea of an Overlapping Consensus», en: *Oxford Journal of Legal Studies,* VII, 1 (1987). En el contexto de la presente discusión es de fundamental importancia la crítica que de la obra de Rawls hace M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge, 1972.

44. Véase R. Rorty, «Objectivity and Solidarity», en: J. Rajchman (comp.), *Post-analytical Philosophy,* Nueva York, 1985; «The Priority of Democracy to Philosophy» en: M. D. Peterson (comp.) *The Virginia Statue for Religious Freedom,* Cambridge, 1988.

de H. Putnam[45] en este contexto con un planteamiento afín tanto al de Rawls por un lado como al de Habermas por otro, obras de otra parte como las de R. Spaemann[46] y H. Jonas[47] en Centroeuropa, han generado un contexto de discusión (aquende el de la crítica radical de la razón, pero no desvinculado de él), en el que Habermas, si no perdida la partida, está muy lejos de tenerla ganada, al menos frente a los planteamientos más afines. Se trata de cómo se articulan el «todos», el «todos los seres racionales», el «todos los seres capaces de lenguaje y acción» con la particularidad de una forma de vida en que un individuo o un colectivo ponen y, si les es otorgada la gracia de la hora o la ocasión histórica, realizan lo que consideran su bien. La argumentación de Habermas tiene, a mi juicio, un punto de desmesura, que es herencia de la desmesura tanto de la tradición de Kant como de la de Hegel. Repasemos esa argumentación.

## 4. La argumentación de Habermas

La «ética del discurso» es una ética «cognitivista» y una ética «universalista». Lo primero quiere decir que ha de poder decir cómo se fundamentan los juicios morales; lo segundo, que el criterio que da

45. Véase, «Objectivity and the Science/Ethics Distinction» y «Can Ethics be Ahistorical?» en M. Conan (comp.), *Realism with Human Face*, Harvard, 1990.

46. Véase R. Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart, 1983.

47. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort, 1979.

para ello no expresa las intuiciones de una determinada cultura, sino que tiene una validez universal. Además, es una ética «deontológica», lo cual quiere decir 1) que abstrae de las cuestiones de la «vida buena», limitándose al aspecto de «justicia» de las normas y formas de acción, y 2) que no confunde la «verdad» de un enunciado con la «justicia» o «rectitud» de una norma, esto es, da razón de una pretensión «universal» de validez que no es la pretensión de «verdad proposicional».

El criterio para la fundamentación de los juicios morales, la regla de argumentación que rige en el discurso moral (el principio de universalización), puede hacerse derivar de los presupuestos pragmáticos «universales» que ha de hacer cualquiera que se ponga a argumentar en serio, «con tal que sepa qué es eso de fundamentar una norma». Como se desprende de la nota 7 del segundo artículo, Habermas ha tenido problemas con esta importante condición. Tal condición, si no se la introduce con independencia de la consideración posterior de los presupuestos pragmáticos a que se alude, amenaza con convertir la «derivación» en una pura tautología, a saber: cuando se sabe que fundamentar una norma es examinar una propuesta de regulación del comportamiento desde el punto de vista fijado por el principio de universalización, de ello se sigue precisamente eso; cuando tal cosa no se sabe, la «derivación» no deriva nada.

De manera consecuente con lo anterior, «universalista» tiene que significar también que las distintas formas de «eticidad» pueden considerarse a este res-

pecto, es decir, al respecto de la discusión sobre cuestiones de justicia, formas históricas de una y la misma moral. Pues sin el punto de referencia de una moral que sea más que una idiosincrasia de una cultura y de una clase se pierde la unidad de la razón práctica, la universalidad de la razón. Esta una y la misma moral es un núcleo que toma históricamente formas diversas bajo la cáscara de las formas de vida. Quien renuncia a este núcleo se priva de criterios para enjuiciar las diversas «eticidades». Por tanto, no se puede borrar, como pretende Hegel, la diferencia entre esta moral universalista y abstracta y la eticidad, y al mismo tiempo pretender descubrir, ya sin los medios de Hegel, una razón en la historia que permita peraltar algunas formas de eticidad, calificar de racionales a unas formas de vida frente a otras. Por supuesto que nada de malo ni de alarmante habría en todo ello si no fuera porque entonces el «todos» a que hacen referencia nuestros criterios de enjuiciamiento práctico-moral sería un sinsentido, quedaría (parece) completamente vacío.

Una vez que contamos con ese punto de vista, podemos enjuiciar la racionalidad de una forma de vida viendo en qué grado facilita una praxis en que se hacen juicios morales atenidos al principio de universalización y en la que cabe actuar conforme a ellos. Tal criterio, al ser universalmente válido, permite someter a crítica a partir de él a toda forma de vida. Claro es que la «sustancia» de una forma de vida no se agota en ello. Cuando enjuiciamos una forma de vida, nos atenemos a criterios relativos a cómo permite en la interacción social el libre juego

de lo cognitivo, lo práctico-moral y lo estético-expresivo. Y este test pueden superarlo formas de vida completamente distintas. Esos criterios intuitivos no se reducen a criterios morales, pero no varían con independencia de ellos. Defendibilidad de preferencias no es lo mismo que justicia de normas, aunque lo primero no puede ser independiente de lo último. Parece, empero, que el grado de dependencia de lo último respecto de lo primero no es simétrico al anterior.

Los dos puntos anteriores pierden su apariencia de desmesura, e incluso de histórico o no histórico «terrorismo del deber», si se tiene en cuenta que lo que Habermas pretende es reformular algunas importantes y olvidadas ideas de Herder.[48] «La individuación de la especie humana en ejemplares particulares no viene regulada por un mecanismo genético que sin mediación alguna establezca el tránsito desde la especie al organismo particular. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo se constituyen como individuos porque como miembros de una comunidad particular se van introduciendo por vía de socialización en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En los procesos comunicativos de formación se desarrollan cooriginariamente la identidad del individuo y la del colectivo.» «Desde un punto de vista antropológico la moral puede entenderse como un dispositivo que compensa la vulnerabilidad de que, por esa su pro-

48. Véase J. G. Herder, *Seprachphilosophie, Ausgewahlte Schriften*, Francfort, 1960, pág. 172 y sigs. y *passim*.

pia estructura, se ve aquejada toda forma de vida.» De ahí que las morales «hayan de resolver dos tareas a la vez: han de hacer valer la intangibilidad del individuo exigiendo un igual respeto por la dignidad de todos y, al propio tiempo, han de proteger las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por la que los individuos se mantienen como miembros de la comunidad» y la comunidad como tal comunidad. «Todas las morales coinciden, pues, en una cosa: toman del propio medio que es la interacción lingüísticamente mediada, al que los sujetos socializados deben su constitutiva vulnerabilidad, el punto de vista central para compensar esa vulnerabilidad. Todas las morales giran en torno a la idea de trato igual, solidaridad y bien común.» Esto es, a los dos aspectos antes indicados «responden el principio de justicia, por un lado, y el de solidaridad, por otro». «Pero éstas (las ideas de justicia y solidaridad) son ideas que pueden hacerse derivar de las condiciones de simetría y expectativas de reciprocidad inscritas en la acción comunicativa», es decir, en la interacción que discurre a través de pretensiones de validez. Ahora bien, en la práctica comunicativa cotidiana «estas presuposiciones de la acción orientada al entendimiento, sólo tienen un alcance limitado». El mutuo reconocimiento de sujetos capaces de dar razón de sus actos, es decir, que orientan su acción por pretensiones de validez, lleva, ciertamente, en germen las ideas de trato igual y solidaridad. La primera exige «igual respeto e iguales derechos para cada uno; la segunda, empatía y preocupación por el bienestar del prójimo». Pero en la práctica

comunicativa cotidiana estas ideas «no exceden los límites de un mundo concreto de la vida, de un clan, de una tribu, de una ciudad, de un Estado».

Los mundos de la vida modernos se caracterizan por una diferenciación de sus componentes estructurales: cultura, sociedad y personalidad. En la esfera de la cultura cuajan esferas especializadas en las que, en consecuente actitud hipotética, se someten a examen las tradiciones culturales (de que la interacción social se nutre) desde un determinado aspecto de validez: el de la admisibilidad de teorías y verdad de enunciados, el de justicia o no justicia de las normas y órdenes normativos completos, el de la consecuente prosecución de la lógica diferenciada de lo estético, acompañada de la crítica de arte. Estos tres aspectos de validez ya no pueden fundirse por arriba en la unidad de una imagen religioso-metafísica del mundo: en el mundo contemporáneo los intentos en este sentido han ido siendo sucesivamente víctimas de la crítica.

La estrategia de la «ética del discurso» de obtener los contenidos de una moral universalista de los presupuestos universales de la argumentación parece prometedora precisamente porque la argumentación, el discurso, el juego de lenguaje argumentativo, representa una forma de comunicación «que pasa por encima de las formas de vida concretas» y en el que, al ser una forma de reflexión de la acción orientada al entendimiento, las presuposiciones de ésta se abstraen, generalizan y deslimitan, es decir, se hacen extensivas a una «comunidad ideal de comunicación, que abraza a todos los seres capaces de

lenguaje y de acción». El «universalismo» de la «ética del discurso» no es, pues, un universalismo abstracto *tout court*, sino el de la universal validez del núcleo del que también la «ética del discurso» deriva.

«En las argumentaciones, quienes intervienen en ellas han de partir de que, como iguales y libres, participan en un proceso cooperativo de búsqueda de la verdad, en el que no ha de prevalecer otra coacción que la resultante del mejor argumento.» «Libres» significa que a todos se les ha de suponer la misma capacidad de iniciativa; «iguales», que cada cual puede replicar con un «sí» o con un «no»; en definitiva, que cada uno sólo se representa a sí mismo, es autónomo. Si añadimos el supuesto de que todos sabemos que en el discurso moral de lo único que puede tratarse es de la solución imparcial de los conflictos de acción, pero en condiciones tales que, tras el hundimiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, no puede recurrirse a una concepción de un orden objetivo, de un «bien del hombre» que resulte vinculante para todos, cabe obtener el principio de universalización como regla de argumentación en cuestiones prácticas. Puede que tal argumentación exija como condición conceptualmente previa un proceso de autoaclaración del individuo o del colectivo; este proceso de autoaclaración, aun cuando por supuesto interferirá con discursos morales, no es de por sí un discurso moral. La «ética del discurso», aparte de «cognitivista», «universalista» y «deontológica», es «formalista» en el sentido de que su principio regula un procedi-

miento de resolución imparcial de conflictos; pero no es formal (como tampoco lo es la de Kant) en el sentido de que ese procedimiento no dé un contenido normativo a la idea de imparcialidad; puede ser imparcial desde un punto de vista enteramente inmoral cuando se mide desde ese procedimiento.

Es obvio, por lo demás, que en tales condiciones el aspecto de justicia queda abstraído de lo que intuitivamente quepa entender por «vida buena» o, como prefiere decir Habermas, por «vida no fallida». En estas condiciones, las normas que puedan ser justificadas (tanto en la regulación informal de los comportamientos, como en lo tocante al núcleo moral del orden jurídico y político) habrán de ser normas sumamente abstractas que definan un marco de justicia en el que cada individuo o grupo pueda perseguir su concepción del bien, permitan un proceso público de legitimación, deslegitimación y cambio de las interpretaciones y regulaciones que las especifican y aseguren una textura social en la que la posibilidad de perseguir la propia concepción del bien sea efectiva.

La propia forma de legitimación de las regulaciones de la interacción, que deriva de esta «condición humana moderna» (Rawls) impone una reestructuración de órdenes normativos completos y, en particular, de las formas de organización política. Es tal reestructuración la que, entre otras cosas, define a las formas de vida modernas. No es casual que la teoría moral de la que la «ética del discurso» se considera heredera (Kant, Rousseau) haya surgido en las condiciones de un mundo de la vida «incoati-

vamente» racionalizado. La «racionalización» de los mundos de la vida modernos es, pues, la condición de posibilidad histórica de la «ética del discurso».

La «universal validez» a que antes se ha hecho referencia pierde también algo de su desmesurado aspecto si se tiene en cuenta que el «todos» a que se refiere el principio de universalización, por un lado, el «universalismo» de la «ética del discurso», por otro, y ambos de consuno, exigen la posibilidad de un «proceso de aprendizaje» (idea que, como señala Habermas al final del primer artículo, difícilmente puede quitarse la mancha de un momento de «cinismo», contra el que enigmáticamente, que no críticamente, se vuelve el mito) como resultado del cual aprendo que no puedo suponer que el prójimo vaya a poner como premisa de la organización de su propia vida lo que es mi propia concepción del bien, apoyada quizás en lo que considero un «orden objetivo del mundo». Aprendo también (en cuanto aparece en la palestra la ciencia empírica moderna, obra definitivamente maravillas en este sentido), poniéndome en el lugar del prójimo, que lo que considero «orden objetivo del mundo», el prójimo quizá tiene razones para no considerarlo tal. Reclamo del prójimo y el prójimo me reclama un igual derecho y espacio, que ambos nos reconocemos, para organizar nuestras respectivas vidas; y el «reconocimiento» exige la obligada cooperación en el mantenimiento de una textura social que torne efectivos esos derechos; y es ello lo que se torna a su vez en «orden objetivo del mundo moral», es decir, lo que empieza

a ser «investido» por el papel constitutivo que desempeñan los «sentimientos morales»; nos hemos convertido en sendos Donoso Cortés entrados en razón. Puede que este orden objetivo del mundo moral, que quizá mi prójimo y yo hemos «descubierto», «inventado» o «construido» tras siglo y medio de guerras de religión (una experiencia de la que cualquiera puede aprender) no tenga otro sostén que elementos universalistas de lo que yo «considero orden objetivo del mundo y del bien» y el prójimo considera «orden objetivo del mundo y del bien», tras haber dejado ambos al Creador sea Él quien en su bondad y justicia infinitas juzgue los descarríos cognitivos y prácticos en que en la organización de su propia vida incurre el prójimo, con quien por lo demás nos une una conversación amigable; nos hemos convertido en el «Natán el Sabio» que pinta Lessing. El nuevo «orden objetivo del mundo moral» no tiene entonces fundamento compartido alguno, sino que se sostiene en un *overlapping consensus* (Rawls). Puede ser que, ilustrados por Kant, mi prójimo y yo lleguemos por fin a la conclusión de que no hay tal cosa como un «orden objetivo del mundo y del bien», lo que no es óbice para que tras el mundo de los fenómenos regidos por las leyes que la ciencia descubre y que las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento articulan, el categórico mandato de la razón nos obligue a pensarnos a nosotros mismos como ciudadanos de otro mundo, el moral, a la articulación y contenido de cuyos supuestos no tenemos intelectualmente acceso. El nuevo «orden objetivo del mundo moral» se

funda entonces en el propio mandato de «la Razón». Mas esto, en lo que a fundamentación se refiere, no nos pone en mejor situación que antes frente a otra pareja de prójimos que se encuentre en nuestra situación anterior; con nuestra nueva posición pasamos a nutrir el *overlapping consensus* que sostiene un orden moral que no tiene fundamentación compartida alguna. Y puede que dos siglos después Habermas nos convenza (como heredero más principal y sobresaliente de las tradiciones de Kant y Hegel) de que los «dos reinos» de Kant no son sino una hipostatización de una tensión inscrita en el propio proceso empírico de interacción, que no puede discurrir más que a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Cuando su forma de reflexión, el discurso, se emancipa de los elementos que ponen coto a la adopción irrestricta de una actitud hipotética, los problemas, que, como ocurrió siempre, nos advienen como algo objetivo, se refractan en una serie de aspectos de validez, cada uno de los cuales tiene una lógica distinta, no siendo el principio de universalización sino la regla de argumentación dimanante de la propia estructura del discurso especializado en cuestiones de validez normativa; si atendemos además a la reiterada afirmación de Habermas de la alta improbabilidad y fragilidad de la institucionalización de los discursos prácticos, de que cuando esa institucionalización tiene lugar ello acontece a menudo sobre supuestos sistémicos que hacen literalmente imposible esa institucionalización en otras partes, pero de que en todo caso lo anterior es el trasfondo sobre el que la injusticia nos

humilla, indigna o avergüenza o que nos obliga a volver la cara cuando optamos por no querer verla (pues es, ciertamente, difícil de averiguar qué es lo que positivamente pueda querer el prójimo, pero muy fácil de averiguar, pese a todas las distancias culturales, qué es lo que definitivamente el prójimo de ningún modo puede querer), no tenemos por qué ver en tal posición ni el más remoto rastro de ingenuidad; pero, incluso si Habermas nos convence, nuestras convicciones habermasianas no harían sino engrosar el *overlapping consensus* que sostiene a un «orden moral objetivo» carente de fundamentación compartida, lo cual, en el orden de la práctica, quiere decir carente de fundamentación. Creo que son estas consideraciones de Rawls [49] las que tornan no convincente la argumentación de Habermas. La razón se encarga de suministrarla el propio Habermas.

En todo el razonamiento de Habermas se da por supuesta una posibilidad de separación (al menos teórica) entre forma y contenido, entre procedimiento y materia sobre la que el procedimiento versa (Kant), se da por supuesto un cobrar forma y devenir patente un núcleo o esencia que ya está presente desde el origen y que se constituye en causa final, en *telos*, de un despliegue de estructuras (Hegel), aunque en modo alguno, como el propio Habermas se encarga de subrayar, determine la dinámica de este despliegue.

49. Véase J. Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», loc. cit.

Puede que esto último sea una apariencia que inevitablemente surge mientras se estime que cabe recurrir a los modelos ontogenéticos de Piaget y Kohlberg a la hora de aclarar la emergencia de las «estructuras de la conciencia moderna» dando al tiempo una cierta articulación a la idea de «aprendizaje»; me voy a limitar, por tanto, a argumentar, muy brevemente, sobre lo primero. Antes he hecho referencia a que la derivación que Habermas pretende del principio de universalización a partir de los propios supuestos de la práctica argumentativa suponía la condición, introducida independientemente, de que se sepa «qué es eso de justificar una norma o una forma de acción». Pues bien, a mí me parece que, por más vueltas que Habermas le da, saber eso incluye justo lo que se pretende derivar, el principio de universalización. «Aprender» qué es eso de justificar ante el prójimo una norma en condiciones modernas no es sino «aprender» el principio de universalización. Me parece que todo intento de distinguir entre ambos momentos acaba necesariamente en un enunciado tautológico. Y ello parece obvio: no es de los supuestos de la argumentación sobre cuestiones prácticas de lo que deriva el principio de universalización, sino que, como ocurre en cualquier campo, es de la regla o reglas de argumentación (en este caso, del principio de universalización) del que deriva la estructura de la argumentación sobre cuestiones prácticas. Pero entonces, si ello fuera así, como creo que lo es, la «convención racional» que es el principio de universalización no es independiente de las razones materiales y sustantivas que han lleva-

do a establecerla, las cuales ni tienen por qué pertenecer a un mismo orden ni tampoco ser compatibles. La universal validez del principio de universalización cobra entonces más bien el aspecto de la validez de una innovación cultural, proveniente de fuentes muy distintas y diversas, que «se impone» siempre que se produce una constelación similar a aquella en que se estableció; no es una «estructura» a la que limpiamente pueda acceder el filósofo, sino que todo él coincide por entero con las razones que a él llevan, con las discontinuidades y diferencias de interpretación (piénsese, por ejemplo, en las rotundas diferencias entre la interpretación liberal –Locke– y la interpretación democrática –Rousseau– del mismo momento moral que se exige de la organización política) y con la diversidad de formulaciones de que ha sido objeto en la discusión práctico-moral moderna y contemporánea, a la vez que las consecuencias teóricas y prácticas de ellas reobran sobre tales formulaciones y se convierten en razones de reformulaciones. Al final de un artículo sobre el concepto de verdad lógica en Carnap escribe Quine que «la herencia de nuestros padres es una fábrica de oraciones. En nuestras manos se desarrolla y cambia mediante revisiones y añadidos más o menos arbitrarios, más o menos deliberados que hacemos por nuestra parte, más o menos ocasionados por la continua estimulación de nuestros órganos sensoriales; se trata de una herencia gris pálido, negra de hechos y blanca de convenciones, pero no he encontrado ni una sola razón sustancial para concluir que exista en ella ni un solo hilo totalmente

blanco, ni uno totalmente negro.»[50] Quine, sobre el trasfondo del pragmatismo americano, está cuestionando la posibilidad de toda distinción neta entre «verdad lógica» y «verdad empírica», entre lo analítico y lo sintético. En la tradición de la filosofía centroeuropea a la que Habermas pertenece, la historificación de las «operaciones trascendentales» significa un similar cuestionamiento de la distinción entre lo «*a priori*» y lo «*a posteriori*», lo «formal» y lo «material». Me parece que Habermas piensa que le basta con rebajar las pretensiones de la filosofía trascendental (poner ésta a la par de las «ciencias reconstructivas») para poder mantener, sin embargo, intacta esa distinción, cuando por otro lado no tiene más remedio que afirmar que es el cuestionamiento de esa distinción lo que impone un relajamiento de las pretensiones de esa tradición filosófica; no otro es el contenido del primer aspecto (el pragmatista) bajo el que Habermas introduce el concepto de «mundo de la vida».[51] Cierto es que, en una última tentativa de escapar a sus propios argumentos, Habermas recurre a una cabriola: esas estructuras formales nos resultarían accesibles precisamente a nosotros porque la «colonización del mundo de la vida» por la dimensión sistémica de la sociedad las problematiza como tales tornándonoslas así presentes; pero tal argumento no hace sino convertir a

50. W. V. Quine, *The Way of Paradox*, Harvard, 1976, pág. 132.

51. Véase más arriba.

*Teoría de la acción comunicativa* en una inmensa tautología. [52]

Con esto no queda, ciertamente, cuestionado el concepto de acción comunicativa, ni el concepto de argumentación como su forma de reflexión, ni siquiera queda cuestionada la reformulación que Habermas hace del principio categórico de Kant, pero sí que queda cuestionada la idea de que la práctica argumentativa tenga otra estructura que la «construida» desde los propios recursos «materiales» del mundo de la vida y con ello el supuesto desde el que Habermas se enfrenta a la discusión que se produce en el «punto de intersección de neoaristotelismo y hermenéutica». En el terreno de lo práctico moral, neoaristotelismo, relativismo y posmodernismo parecen coincidir en la afirmación de que, sea lo que fuere eso de un «proceso de aprendizaje», difícilmente puede ligárselo a la idea de validez universal, que es lo que el concepto de «razón» implica. No es menester rechazar esta idea de «razón», para rechazar otra muy distinta: la de que la «razón» sea algo que, bien sea en sus supuestas estructuras formales,

52. Véase *Teoría de la acción comunicativa,* II, págs. 567 y sigs. y *La lógica de las ciencias sociales,* pág. 495. La razón es bien simple: si para solucionar un problema metodológico, se recurre a la tesis más sustantiva de la teoría, entonces, si la teoría es metodológicamente posible, también tiene que ser necesariamente verdadera; y que se sepa, necesariamente verdadera sólo puede serlo una tautología. Los representantes de la tradición hegeliano-marxista han sido muy dados a poner cosas «cabeza abajo», pero la relación entre cuestiones metodológicas y cuestiones sustantivas no puede ponerse «cabeza abajo», como dice Habermas, sin romperse uno el cuello en el intento.

bien sea como un devenir de forma y materia, bien sea como un devenir consistente en un despliegue de estructuras formales (de nuevo Kant, Hegel, o Kant y Hegel), pueda traerse por entero a sí a presencia de sí misma. Y algo de eso es lo que parece tener que decir Habermas, pese a su concepto de «mundo de la vida» y a que este concepto se lo impide.

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO
Universidad de Valencia

# OBRAS DE HABERMAS TRADUCIDAS AL CASTELLANO

– *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, [3]1982.

– *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1988.

– *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.

– *Técnica y ciencia como «Ideología»*, Madrid, Tecnos, 1984.

– *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid,Tecnos, 1988.

– *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

– *Reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, [4]1986.

– *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, [2]1986.

– *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

– *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Edicions 62, 1985.

– *Escritos políticos*, Barcelona, Península, 1987.

– *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

– *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.

– *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

– *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos 1990.

# ¿EN QUE CONSISTE LA «RACIONALIDAD» DE UNA FORMA DE VIDA? *

En el punto de intersección de la hermenéutica filosófica con el neoaristotelismo se sitúa hoy una discusión que vuelve a abrir el proceso entablado por Hegel contra Kant sobre el asunto eticidad *versus* moralidad. Pero hoy los frentes han cambiado en la medida en que los defensores de una ética formalista, como Rawls, Lorenzen o Apel, se apoyan en el concepto de una racionalidad procedimental que ya no está sujeta a la hipoteca teológica que representa la doctrina de los dos reinos; de ahí que los abogados de la moralidad ya no necesiten oponer abstractamente la razón como algo nouménico al mundo de los fenómenos y de la historia. Por otro lado, los abogados de la eticidad concreta renuncian al respaldo de un espíritu absoluto que penetrase por la historia universal, entendida ésta como un tribunal universal. En la medida en que no retornan al historicismo y diluyen en términos relativistas el núcleo universalista de la razón, se hallan, al igual que sus oponentes, ante el intrincado problema que Bubner formula en palabras de Hegel: el de cómo descifrar

* Publicado en H. Schnädelbach (comp.), *Rationalität,* Francfort, 1984.

las huellas de la razón en la historia. Estos frentes, al haberse tornado más flexibles, ofrecen además la ventaja de que ambas partes discuten sobre el mismo tema. Voy a comentar por orden las cuatro secciones de la ponencia de Bubner. Para ello prescindiré de referencias históricas y presupondré con Karl-Otto Apel que la posición kantiana puede reformularse en el marco de una ética del discurso (a) y defenderse contra las posiciones del escepticismo valorativo (b). Pero permítanme glosar estas dos tesis en las que no puedo extenderme en nuestro contexto.

a) Toda ética formalista ha de poder señalar un principio que básicamente permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado cuando surja la discusión acerca de cuestiones práctico-morales. Para el principio de universalización, que ha de entenderse como regla de argumentación, yo he propuesto la formulación siguiente:

(U) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de *cada uno*, puedan ser aceptados sin coacción por *todos* los afectados.

Si fuera posible deducir U a partir del contenido normativo de los presupuestos pragmáticos de la argumentación, la ética del discurso podría reducirse a esta fórmula más concisa:

(D) Toda norma válida habría de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados si éstos participasen en un discurso práctico.

En lo que sigue voy a *suponer* que cabe defender con éxito una ética formalista en esta versión u otra equivalente, y ello incluso contra el intento planteado en términos de crítica ideológica de mostrar que tal teoría moral, al igual que cualquier otra, está sujeta a una «historicidad que sus defensores no llegan a reconocer».[1]

b) Bubner da por sentado que Hegel dejó convicta a la teoría moral kantiana de una, como él dice, «complicidad con la alienada vida del presente». Y de hecho la discusión inspirada también por Marx y proseguida durante siglo y medio ha podido rastrear contenidos ideológicos que se infiltraron en la filosofía del derecho de Kant, en concreto en la conexión que en términos de dereho natural Kant construye entre libertad, igualdad y propiedad privada. Pero esta mancha ciega se explica más bien por un inconsecuente desarrollo de la idea básica del formalismo ético que por la inevitable historicidad de toda idea general. A. Wellmer ha reducido esa inconsecuencia, con la que, ciertamente, sólo nos topamos a la luz de experiencias históricas, a las siguiente fórmulas: en Kant el modelo discursivo de la libertad e igualdad queda recortado por el modelo de libertad e igualdad que la tradición del derecho natural moderno toma del mercado.[2]

1. Doy por supuestos los trabajos de filosofía moral de K.-O. Apel, quien ha recapitulado últimamente su posición en el *Funkolleg* «Ethik». Véase también J. Habermas, «Etica del discurso, un programa de fundamentación», en ídem, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1984.

2. A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesells-*

No voy a entrar en estos dos puntos, bien controvertidos hoy, porque Bubner no se ocupa de la refutación de esta o aquella ética formalista, sino de la cuestión: ¿qué es lo que habríamos ganado con tal posición, si tal posición pudiera fundamentarse? Una teoría moral que liga la imparcialidad de juicio a principios abstractos o incluso al procedimiento mediante el que cabe desempeñar argumentativamente pretensiones normativas de validez, ¿no ha de permanecer necesariamente externa a la vida ética?

## ad I: Delimitación del tema

En la primera sección trata Bubner los costes de las abstracciones en que toda ética formalista ha de incurrir al limitarse, para el enjuiciamiento de normas y acciones, a señalar simplemente un procedimiento. Las cuestiones prácticas, que afectan a la orientación en la acción, surgen en situaciones concretas de acción, y éstas están siempre insertas en el contexto históricamente acuñado de un particular mundo de la vida. A la luz de criterios estrictamente morales, tales cuestiones surgidas en el contexto de un mundo de la vida no tienen más remedio que transformarse, porque desde un punto de vista moral las acciones y normas problemáticas no se enjuician ya desde la perspectiva de la contribución que hacen al mantenimiento de una determinada forma

*chaft,* Constanza, 1979, pág. 22.

de vida o a la prosecución de una biografía individual. En cuanto las formas de acción y las normas se juzgan desde el punto de vista de si en caso de una difusión o seguimiento generales, encontrarían el asentimiento unánime de todos los potenciales afectados, no *prescindimos*, ciertamente, de su contexto; pero las certezas de fondo que caracterizan a las formas y proyectos de vida en que fácticamente hemos crecido, y en los que están situadas las normas que se han tornado problemáticas, no pueden entonces *presuponerse* ya como un contexto *incuestionablemente válido*. La transformación de las cuestiones relativas a la vida buena y correcta en cuestiones relativas a justicia deja en suspenso la validez que el contexto que en cada caso representa el mundo de la vida de que se trate debe a la tradición. Esto, sin embargo, es algo bien distinto de la operación abstractiva que Bubner rechaza. Bubner piensa que el sujeto que juzga moralmente «ha de colocarse sin mediación alguna en un estado de coexistencia exenta de conflicto con seres racionales» y prescindir por entero de las circunstancias de la situación concreta de acción.

La formulación de Bubner de que desde un punto de vista moral «cualquiera habría de comportarse en todo momento como todos tendrían que poder comportarse» resulta equívoca a este respecto. El juicio moral, incluso según Kant, no puede cerrar los ojos ante la contingencia y diversidad de las circunstancias concretas en que una orientación de acción puede eventualmente tornarse problemática. Para Kant es trivial que los sujetos han de dejarse *dar* las

máximas que se disponen a enjuiciar a la luz del imperativo categórico.[3] De igual modo, yo entiendo el discurso práctico como un procedimiento que no sirve a la producción de normas justificadas sino al examen de la validez de normas ya existentes, pero que, al haberse tornado problemáticas, se abordan en actitud hipotética. La situación concreta de partida que representa un acuerdo normativo perturbado, a la que los discursos prácticos se refieren en cada caso como antecedente, determina los objetos y problemas sobre los que versa la discusión. Tales problemas advienen siempre a los sujetos afectados como algo objetivo, no son algo que pueda generarse a voluntad conforme al modelo de la duda cartesiana.

Ciertamente que en el discurso los temas y contenidos que por sí mismos se imponen son elaborados de suerte que al final queda fuera todo lo que en el círculo de los afectados potenciales hubiera de considerarse expresión de un interés particular, y no de una particularidad tal que pudiera ser acordada a *todos* y *cada uno* de los participantes. ¿Es quizás esta

3. De la naturaleza contingente de estas máximas difícilmente puede construirse una objeción contra Kant. La literatura moderna de máximas, a que Bubner se refiere, no sólo suministra ejemplos de normas de trato cortés, sino también de normas de interacción relacionadas con la estratificación de las primeras sociedades burguesas en estamentos profesionales. Ciertamente, tales normas sociales no pretenden, como las morales, una validez estrictamente universal. Pese a lo cual, también se las puede someter a un test de universalización, por ejemplo, a las reglas de ética profesional por referencia al círculo de todos los médicos o profesores o abogados, etc., contemporáneos y de sus posibles clientes.

selectividad la que convierte al procedimiento en no apto para la solución de las cuestiones prácticas? Si definimos las cuestiones prácticas como cuestiones relativas a la 'vida buena' (o como cuestiones relativas a la 'realización de sí mismo'), las cuales se refieren al todo de una forma de vida particular o al todo de una biografía individual, el formalismo ético actúa, en efecto, como un corte: el principio de universalización funciona como un cuchillo que establece un corte entre 'lo bueno' y 'lo justo', entre los enunciados evaluativos y los estrictamente normativos. Los valores culturales, encarnados en las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión de una persona, comportan, ciertamente, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están hasta tal punto entretejidos con la totalidad de una forma de vida particular, sea colectiva o individual, que de por sí no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto, a lo sumo son *candidatos* para quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general. Pero de ello sólo se sigue una precisión del ámbito de aplicación de la moral universalista: ésta no tiene que ver con la preferencia de valores, sino con la validez deóntica de normas y de las acciones a que las normas urgen.

Las abstracciones que una ética formalista exige, se refieren, pues, no a las condiciones históricas marco y a los contenidos concretos de los conflictos necesitados de regulación, sino a algo enteramente distinto. La mirada hipotética del sujeto que juzga moralmente pone bajo el foco de la validez deóntica

acciones y normas que se han tornado problemáticas, y en algún caso también una totalidad de relaciones interpersonales reguladas de modo supuestamente legítimo. Pero no las corta del contexto que representa el mundo de la vida de que se trate, sino sólo de la validez obvia o, por mejor decir, de la evidencia y certeza de que se ve acompañado todo cuanto pertenece al trasfondo que representa ese mundo de la vida. Con ello las normas convertidas en problema se transforman en estados de cosas que pueden resultar válidos, pero que también pueden resultar no válidos. Surge así una diferencia entre el ámbito de normas de acción abstractas ante las que podemos adoptar una actitud *hipotética*, por un lado, y la totalidad del mundo de la vida que nos es presente como un trasfondo que no cuestionamos. Intuitivamente, los ámbitos de la moralidad y de la eticidad pueden distinguirse con facilidad: pues no cabe someter a un mundo de la vida en su totalidad a una consideración moral, aunque sólo sea porque los sujetos socializados no están en disposición de adoptar una actitud puramente hipotética frente a las formas de vida y las biografías individuales en que se ha ido desarrollando su propia identidad. Nadie puede *elegir* la forma de vida en que ha sido socializado en la misma actitud reflexiva en que puede elegir una norma de cuya validez uno ha quedado convencido.[4]

En la medida en que lo que Bubner tiene a la vista

4. J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, 1987, II, págs. 156 y sigs.

es esta diferencia entre un ámbito de normas de acción moralizables y el conjunto de un mundo de la vida que nos es presente de forma prerreflexiva, puede afirmar con toda razón que «nadie podría nunca dar forma en el más acá a ese reino trascendente de los fines». Pero, ¿cómo podría entonces la moralidad tornarse práctica si el sujeto que juzga moralmente, con su punto de vida abstracto, se ve impelido fuera del contexto que representan las certezas propias del mundo de la vida?

## ad II: La mediación histórica de moralidad y eticidad

Hegel entendió la historia como la esfera en que moralidad y eticidad se medían una a otra. Ciertamente, Bubner rechaza la naturaleza lógica de esa mediación y con ello la propuesta de solución de Hegel, a saber: la lucha entre los espíritus de los pueblos en el teatro de la historia universal, como el medio en que se realiza el Estado como concepto existente. El que en el Estado ético de la *Filosofía del Derecho* la moralidad cobre de una vez por todas forma objetiva, fue algo que ya no convencía a Marx y a sus contemporáneos, y mucho menos a nosotros. Tampoco Bubner quiere dejarse distorsionar la mirada por el modelo del Estado, sino que, en vez de eso, trata de rastrear las huellas de la razón en el «ancho campo de las formas de vida de hecho practicadas». Pero si este asegurarse de las huellas de la

razón no quiere acabar en el primer Marx o en Dilthey, es decir, no quiere acabar en una crítica ideológica o en el historicismo, ha de dejarse guiar por un concepto de forma de vida ética cargado de supuestos normativos. Y Bubner tiene problemas a la hora de buscar tal hilo conductor.

Por un lado, Bubner salva el motivo central de la crítica de Hegel a Kant. Los sujetos que *juzgan* moralmente sólo pueden normalmente *actuar* conforme a su propio juicio tras haberse convertido en sujetos capaces de actuar moralmente por vía de socialización en contextos de vida ética. La eticidad de una forma de vida se acredita, pues, en procesos de formación y tipos de relación que hacen que el individuo cobre conciencia de sus deberes concretos y que a la vez lo motivan para actuar de conformidad con ellos. Por otro lado, Bubner no entiende las formas de la eticidad como acuñaciones históricas de una y *la misma* moral. Antes bien, abandona el concepto universalista de moral en favor de un concepto culturalista de eticidad, pues opina (falsamente) que una ética formalista tiene que abstraer de todos los contenidos y que, por ende, de antemano no puede estar a la altura de la diferenciación social e histórica de las formas de acción, y en general del pluralismo de los mundos de la vida. Sin el punto de referencia que representa una moral, que, pese a la diversidad de sus encarnaciones históricas, es algo más que una idiosincrasia de la cultura occidental o incluso de la burguesía europea de fines del siglo XVIII, no es posible sostener, pues, la unidad de la razón práctica «en el ancho campo de las formas

de vida de hecho practicadas». Bubner no puede tener las dos cosas: no puede eliminar la diferencia entre moralidad y eticidad [5] y, pese a ello, descubrir una razón en la historia, a cuya luz poder anteponer a las demás algunas figuras de la eticidad.[6] Para aprehender con más precisión el viejo problema de la relación entre moralidad y eticidad, voy a retornar a las operaciones abstractivas que comporta una moral que aísla las cuestiones de justicia de las cuestiones de la vida buena.

Al participante en el discurso, que adopta la actitud de proceder al examen de hipótesis, la actualidad del contexto de experiencias que representa su mundo de la vida se le desvanece; la normatividad de las instituciones vigentes le aparece tan refractada como la objetividad de las cosas y sucesos. En el discurso percibimos el mundo vivido de la práctica comunicativa cotidiana, por así decir, desde una retrospectiva artificial; pues, a la luz de pretensiones de validez consideradas en actitud hipotética, el mundo de las relaciones institucionalmente ordenadas queda *moralizado* de forma similar a como el mundo de los estados de cosas existentes queda *teoretizado*: lo que hasta ese momento, sin hacernos cuestión de ello, había valido como «hecho» o como «norma», puede ahora ser el caso o no ser el caso,

5. ... las formas de vida éticas «se verían privadas de su suelo si la diversidad de formas institucionales fuese víctima de un principio de la subjetividad purificado de referencias prácticas».

6. ... han de «satisfacer a exigencias que cada cual podría defender ante los demás abstrayendo de la privacidad de sus inclinaciones y de la particularidad de intereses ocasionales».

ser válido o ser no válido. El arte moderno introdujo, por lo demás, en el ámbito de la subjetividad una hornada de problematización que puede considerarse comparable a las mencionadas: el mundo de las vivencias queda estetizado, es decir, queda emancipado de las rutinas de la percepción cotidiana y de las convenciones de la acción cotidiana. De ahí que lo más adecuado sea considerar la relación entre moralidad y eticidad como parte de un contexto más amplio. Max Weber vio caracterizado el racionalismo occidental entre otras cosas porque en Europa se forman «culturas de expertos» que elaboran la tradición cultural en actitud reflexiva aislando unos de otros sus componentes cognitivos, sus componentes estético-expresivos y sus componentes práctico-morales en sentido estricto. Estas culturas se especializan, respectivamente, en cada caso en cuestiones de verdad, en cuestiones de gusto y en cuestiones de justicia. Con esta diferenciación interna de las llamadas 'esferas de valor' que representan la producción científica, el arte y la crítica de arte, el derecho y la moral, se separan en el plano de la cultura elementos que, dentro del mundo de la vida, forman un síndrome difícilmente disoluble. Y es con la separación de estas esferas de valor como surgen las perspectivas reflexivas desde las que el mundo de la vida aparece como la 'praxis' que ha de ser mediada con la teoría, como la 'vida' que, conforme a los postulados surrealistas, habría de quedar reconciliada con el arte, o como 'eticidad' que ha de ponerse a sí misma en relación con la moralidad.

Desde la perspectiva de un participante en argu-

mentaciones morales, este mundo de la vida puesto a distancia, en el que se entretejen autoevidencias de tipo moral, de tipo cognitivo y de tipo expresivo, aparece como esfera de la eticidad. En ella los deberes están de tal modo entretejidos con hábitos concretos de vida, que pueden extraer su evidencia de evidencias de fondo. Las cuestiones de justicia sólo se plantean allí dentro del horizonte de cuestiones relativas a la vida buena *siempre ya respondidas*. Bajo la implacable mirada moralizadora del participante en el discurso, esa totalidad pierde su validez natural, queda paralizada la fuerza normativa de lo fáctico. Bajo esa mirada, el conjunto de normas transmitidas se divide en aquello que puede justificarse a partir de principios, por un lado, y aquello que sólo puede considerarse fácticamente vigente. La fusión que el mundo de la vida efectúa de validez normativa y validez social se disuelve. Simultáneamente, la práctica de la vida cotidiana se descompone en normas y valores, es decir, en ese componente de lo práctico que puede ser sometido a las exigencias de una justificación moral en sentido estricto, y en otro componente distinto que no es susceptible de moralización, que abarca las orientaciones valorativas particulares integradas en formas de vida individuales o colectivas.

Ciertamente, también los valores culturales trascienden los decursos fácticos de acción; se condensan formando síndromes históricos o biográficos de orientaciones valorativas, a cuya luz los sujetos pueden distinguir la 'vida buena' de la reproducción de la 'simple vida'. Pero las ideas de la vida buena no

son representaciones relativas a un deber-ser abstracto; acuñan de tal suerte la identidad de grupos e individuos, de modo que constituyen parte integrante de la cultura o personalidad de que se trate. Así, la formación del punto de vista moral va de la mano de una diferenciación en el terreno de lo práctico: las *cuestiones morales*, que en principio pueden decidirse racionalmente bajo el aspecto de si los intereses en juego son o no son susceptibles de universalización, es decir, bajo el aspecto de *justicia*, pueden distinguirse ahora de las *cuestiones evaluativas*, las cuales se presentan en su aspecto más general como cuestiones relativas a la *vida buena* (o a la autorrealización) y sólo resultan accesibles a una discusión racional dentro del horizonte aproblemático de una forma de vida históricamente concreta o de un modo de vida individual.

Cuando se tienen presentes estas operaciones abstractivas que la moralidad comporta quedan claros tanto el aumento de racionalidad que el aislamiento de las cuestiones de justicia implica, como los problemas relativos a una mediación de moralidad y eticidad a que ello da lugar. Dentro del horizonte de un mundo de la vida, los juicios prácticos deben tanto su concreción como su fuerza motivadora a la conexión interna que guardan con representaciones de la vida buena, cuya validez nadie pone en duda. En este ámbito ninguna problematización puede calar tan hondo como para poner en peligro el primado de la eticidad existente. Y sin embargo, esto es lo que precisamente se produce con la operación abstractiva que el punto de vista moral exige. De ahí que

Kohlberg hable de tránsito a una etapa posconvencional de la conciencia moral. En esta etapa el juicio moral se desliga de las convenciones locales y de la coloración histórica de una forma de vida particular; no puede apelar ya a la validez del contexto que representa este mundo de la vida. Y las respuestas morales sólo pueden mantener ya la débil fuerza motivadora que caracteriza a las ideas; al verse privadas de las evidencias de fondo que caracterizan a todo lo que es ingrediente del mundo de la vida, pierden también la fuerza impulsora que poseen los motivos empíricamente eficaces. Toda moral universalista, para convertirse en prácticamente eficaz, ha de compensar esta pérdida de eticidad concreta que empieza aceptando a cambio de su ventaja cognitiva. Sus respuestas desmotivadas a cuestiones descontextualizadas sólo pueden cobrar eficacia práctica si quedan resueltos *dos problemas* que se siguen de todo ello: ha de neutralizarse tanto la abstracción respecto de los contextos de acción como la separación entre ideas racionalmente motivadoras y actitudes empíricas.

En este punto podemos tomar el hilo de la crítica de Hegel a Kant y preguntarnos en qué condiciones pueden las formas de vida fomentar una práctica que permita a los participantes hacer juicios morales atenidos a principios universalistas y actuar conforme a tales convicciones morales. Con esta pregunta me atengo, pues, al concepto de moral universalista como un núcleo que puede adoptar formas históricamente diversas bajo la envoltura de formas de vida ética. Quien abandona este punto de

referencia, quien mantiene encerradas las morales locales en el círculo mágico de la eticidad concreta, se priva de criterio racional para el enjuiciamiento de formas de vida éticas. Por lo demás, como cuestión de hecho, el concepto de autonomía desarrollado por Rousseau y Kant suministró también el criterio con que en las sociedades modernas se distinguió entre las ideas posconvencionales de moral y derecho y la conciencia moral típica de las sociedades tradicionales.

## ad III: ¿Un concepto pragmático de lo ético?

Bubner no parece ni querer lo primero ni resignarse a lo segundo. Ni quiere ver afectada la eticidad concreta por consideraciones morales que trasciendan el horizonte de un mundo de la vida dado en cada caso, ni tampoco quiere sacrificar la pretensión de razón a un tradicionalismo renovado en términos hermenéuticos. Esta ambigüedad merma su intento de señalar criterios de racionalidad conforme a los que enjuiciar el *ethos* de las formas de vida existentes: unas veces define la racionalidad inmanente de lo ético en términos funcionalistas, otras en términos normativos. Bubner desarrolla un concepto neoaristotélico de lo ético. *Neo*aristotélico es este concepto en la medida en que de la demostración de la racionalidad de un *ethos* sólo mantiene ya la sugerencia de que lo históricamente formado es ya por eso también lo acreditado. ¿Qué es eso de una forma de vida *racional*?

Bubner empieza ofreciendo la fórmula vacía de que las formas de vida pueden calificarse de más o menos racionales «según impidan o posibiliten el movimiento de la acción comunitaria en que la praxis consiste». Se trata, pues, según parece, del fomento de una praxis que no debería verse detenida, y también del éxito cooperativo de unas prácticas ejercidas en común. Pero «praxis» no se introduce como un concepto dotado de elementos normativos; no queda claro en qué cabría reconocer tal «facilitación o impedimento de la praxis». Ciertamente, Bubner enumera una serie de criterios: la riqueza de alternativas y la diferenciación, también la transparencia de los contextos de acción; la capacidad integradora de un todo complejo, la estabilidad, la evitación del caos y la destrucción, etc. Pero el propio Bubner husmea insuficiencia en estos criterios de una racionalidad sistémica transferida a los mundos de la vida. Lo que es funcional para el mantenimiento de la consistencia sistémica no cualifica ya de por sí como ético el modo que un colectivo tiene de vivir la vida. De ahí que Bubner recurra al final a puntos de vista normativos para complementar los funcionalistas. En las formas de vida racionales han de imponerse orientaciones de acción que superen la estrechez de miras de los simples intereses privados; el interés que cada cual tiene por su autorrealización ha de estar en concordancia con el interés de todos.

La ambigüedad que atraviesa las caracterizaciones que Bubner hace de las *formas de vida* racionales, se repite en el intento de determinar la racionali-

dad del *actuar* ético. En el primer caso, los puntos de vista normativos quedan asimilados a puntos de vista funcionalistas; ahora, las orientaciones morales de acción a orientaciones de acción racionales con arreglo a fines. Pues Bubner desarrolla la racionalidad de la acción ateniéndose al modelo del comportamiento inteligente y aconsejable, del comportamiento gobernado por la *frónesis*. La necesidad de afrontar y dominar los problemas típicos de la acción da ocasión al individuo para inventar y poner a prueba máximas de acción dignas de imitarse. De este fondo de reglas prudenciales habrían de poder surgir después orientaciones normativas de acción que obtienen su racionalidad pragmática de una praxis que resulta ya exitosa por debajo del umbral de la obligatoriedad normativa.

Pero de nuevo parece quedar claro que la moralidad no puede surgir sin discontinuidades de la acción racional con arreglo a fines. Pues una máxima que empieza antojándosele al individuo «buena y correcta», sólo cobra su cualidad moral porque cualquiera podría asentir a ella como a una máxima válida para todos. El punto de vista moral, la susceptibilidad de universalización de todos los intereses a que se refiere (o que se verían afectados por) la máxima que habría de seguirse con carácter general, no puede eliminarse ni siquiera de un concepto de eticidad planteado en términos tan pragmáticos. Pero entonces resulta mucho más convincente distinguir con precisión entre moralidad y eticidad y enjuiciar la racionalidad de una forma de vida atendiendo a si constituye un contexto que permite a los

participantes desarrollar convicciones morales gobernadas por los mencionados principios universalistas y fomenta la traducción de esos principios a la práctica.

Los juicios morales, que dan a preguntas descontextualizadas respuestas desmotivadas, tienen un déficit práctico que exige compensación. El problema cognitivo de la aplicación de principios universales a situaciones dadas (a) y el problema motivacional del anclaje de un procedimiento de justificación moral en el sistema de la personalidad (b) son problemas cuya solución desborda la capacidad de los sujetos, cuando se deja a éstos solos. La racionalidad de una forma de vida se mide entonces atendiendo a si tal forma de vida facilita y asiste a los individuos en la solución de estos problemas. El permanente mérito de Hegel consiste en haber hecho valer contra Kant esta visión realista de las cosas. Pero por oposición al neoaristotelismo de nuestros días, Hegel presupuso en esa crítica a Kant que la comprensión moderna del mundo ya no puede caer por detrás de un concepto kantiano de moralidad, cualquiera que sea la formulación que se dé a éste, a no ser a costa de regresiones políticas.

a) La versión que la ética del discurso da del principio moral excluye cualquier estrechamiento del juicio moral en términos de una «ética de la intención». Exige que se tengan en cuenta las consecuencias y efectos laterales que en los contextos concretos pueden (previsiblemente) seguirse de la observancia general de la norma sobre la que se está discutiendo. Frente a esta versión, el escéptico adic-

to a la hermenéutica no ha menester aducir punto de vista adicional alguno relativo a, y en defensa de, una «ética de la responsabilidad». Las reservas hermenéuticas se dirigen contra el principio básico de la ética del discurso, al igual que contra todos los principios, por una razón distinta, a saber: ese principio no puede regular los problemas de su propia *aplicación*. La aplicación de reglas requiere una prudencia práctica que ha de venir en auxilio de esa razón práctica interpretada en términos de ética del discurso. Ahora bien, el adicto a la hermenéutica infiere de ello que el principio básico de la ética del discurso sólo puede tornarse eficaz recurriendo a una facultad que ligue los juicios morales a las convenciones locales de la situación de partida, encerrándolos y dejándolos así incursos en la opaca provincialidad del horizonte histórico de que se trate.

Pero esta consecuencia sólo se sigue si uno se atiene a la perspectiva de una tercera persona. La pretensión de los principios universalistas, que como tal pretensión trasciende todas las barreras locales, es algo que un participante en el discurso no puede eludir mientras en la actitud realizativa de una primera persona tome en serio el sentido de la validez deóntica de las normas y no objetive éstas como algo que simplemente aparece en el mundo. La fuerza trascendedora que caracteriza a las pretensiones normativas de validez así entendidas, es decir, frontalmente entendidas, no se torna ineficaz por la mirada reflexiva que sobre ellas dirige el hermeneuta. Un ejemplo en que esto puede demostrarse lo ofrece la implantación progresiva de los dere-

chos del hombre en los Estados constitucionales modernos. Si bien es verdad que normas básicas, como son el derecho relativo a la libertad de expresión o el derecho a participar en elecciones generales, libres y secretas, sólo empiezan siendo conocidos e institucionalmente reconocidos como cuestiones de principio, también lo es que sus aplicaciones en modo alguno oscilan de forma arbitraria de situación a situación, sino que adoptan, al menos cuando se consideran espacios de tiempo suficientemente amplios, el decurso orientado de una realización cada vez más consecuente de su contenido universal. Pues es el propio contenido de los derechos fundamentales el que retrospectivamente pone ante la conciencia de los afectados, y ello a la luz de experiencias históricas, la selectividad de las aplicaciones unilaterales que se habían hecho de ese contenido. Las mudanzas en las constelaciones de intereses se encargan de abrirnos los ojos haciéndonos ver que tales aplicaciones, recortadas por la parcialidad, son incompatibles con el sentido de esas mismas normas. Es, pues, claro que también en la dimensión de la aplicación inteligente podemos obrar con mayor o menor soltura y decisión, y recorrer procesos de aprendizaje.[7]

Estos, a su vez, vienen provocados a la vez que facilitados por ordenamientos institucionales de

7. Ello no comporta por mi parte ningún supuesto de filosofía de la historia relativo a la dinámica de la evolución; todo podría haber sido de otra manera. Pero de la historia de los derechos humanos podemos obtener indicios de que la «facultad de juicio» no se suma a la razón práctica de forma accidental.

tipo posconvencional. Aprendemos con tanta mayor facilidad a hacer una aplicación imparcial de principios universales cuanto mayor es el grado en que ideas jurídicas y morales de tipo universalista vienen encarnadas ya en las propias instituciones sociales, es decir, se han convertido en *raison d'être* de lo existente, se han tornado 'idea existente'.

b) Otro tanto ocurre con el anclaje motivacional de las ideas morales. El desentretejimiento posconvencional de moral y eticidad significa una pérdida o merma del respaldo suministrado por las evidencias culturales, y en general por las certezas constitutivas del mundo de la vida. Con ello las ideas morales se desligan de los motivos empíricos inculcados por la cultura. Para compensar el gradiente que así surge entre juicios morales y acciones morales, es menester un sistema de controles internos del comportamiento, capaz de responder positivamente a juicios morales dirigidos por principios, es decir, a convicciones racionalmente motivadoras, y que posibilite la *autorregulación* del comportamiento; llegado el caso, ese sistema tiene que ser capaz de funcionar autónomamente, es decir, con independencia de la presión suave, externa, de los órdenes legítimos en el sentido de fácticamente reconocidos. Tales condiciones sólo puede satisfacerlas la completa internalización de unos cuantos principios sumamente abstractos y generales que la ética del discurso se representa como presupuestos o implicaciones del propio procedimiento de fundamentación de las normas.

Pero es obvio que tales estructuras posconvencio-

nales del super-ego sólo pueden surgir en determinados medios.

Al igual que en el caso del problema de la aplicación de las normas, una moral universalista, para no quedarse colgada del delgado y enrarecido aire de las buenas intenciones y opiniones, depende del auxilio que la eficacia socializadora del entorno le preste. Depende de patrones de socialización y procesos de formación que fomenten el desarrollo moral y el desarrollo del yo de los jóvenes e impulsen los procesos de individuación por encima de los límites de una identidad convencional, de una identidad atenida a determinados roles sociales.

Un mundo de la vida que, tanto en lo tocante a *ordenamientos institucionales* como a *patrones de socialización*, esté cortado al talle de estructuras posconvencionales exige, por lo demás, un *modo reflexivo de tradición* que ligue con fuerza la renovación de tradiciones a la disponibilidad a la crítica y a la capacidad de innovación de los individuos. Un magnífico ejemplo de ello es la crítica de Hegel a la comprensión prerrevolucionaria del derecho natural de los estados generales del *Land* de Wurtemberg. Por lo demás, conviene recordar que la fluidificación de las imágenes sustanciales del mundo va acompañada de una generalización y universalización de las normas morales y jurídicas y de una progresiva individuación de los sujetos socializados. Pues bien, justo éstas son las tendencias por las que Emile Durkheim y George Herbert Mead ven definida la modernización de las sociedades occidentales, y por las que también Max Weber y Talcott Parsons

ven determinado el racionalismo occidental. De ahí que esas condiciones objetivas en las que las formas de vida posibilitan abstracciones morales y facilitan la puesta en práctica de ideas morales gobernadas por principios universalistas, no sea menester considerarlas solamente como postulados que cabe inferir del déficit práctico de una moral universalista. Caracterizan más bien estructuras de los mundos de la vida, que fácticamente aparecen en las sociedades modernas y que se hallan en trance de difusión.

Estos complejos procesos podrían entenderse como una racionalización de los mundos de la vida. A medida que los tres componentes de un mundo de la vida, a saber, la cultura, la sociedad y la personalidad, se diferencian entre sí, se refuerzan las mencionadas tendencias, de las que nadie puede saber *a priori* en qué grado se desarrollarán. Los puntos de fuga a los que parecen dirigirse pueden caracterizarse, en lo tocante a la cultura, por una revisión permanente de tradiciones fluidificadas y convertidas en reflexivas; en lo tocante a la sociedad, por la dependencia de los órdenes legítimos de procedimientos formales de creación y justificación de normas; en lo tocante a la personalidad, por una identidad del yo sumamente abstracta. Ciertamente que la referencia a la necesidad de una mediación entre moralidad y eticidad no puede bastar a dar razón de por qué la racionalidad de las formas de vida habría de inferirse precisamente de *estas* características. Habría que mostrar, más bien, que en tales diferenciadas estructuras de los mundos de la vida queda en franquía un potencial de racionalidad inscrito en la

acción comunicativa que caracteriza a la propia práctica cotidiana. Este es el camino que una elaboración frontal de nuestro tema hubiese exigido.[8]

## ad IV: Sobre las patologías de las formas de vida

Quien hoy se atiene al formalismo ético y mide también la racionalidad de las formas de vida atendiendo al grado en que éstas facilitan la realización de una moral universalista, no se expone tanto a objeciones como a acusaciones provenientes del neoconservadurismo: por ejemplo, a la de pertenecer a esa clase de filósofos sabihondos y arrogantes que confunden la práctica con la cháchara sobre la práctica; o a la acusación de ser un crítico utópico, ansioso de poder, que trata de dictar e imponer a los infelices sujetos el conocimiento de lo que habrían de considerar sus «verdaderos» intereses. En relación con esto voy a entrar en dos breves argumentos, mientras que un tercer argumento nos remite a la importante distinción entre racionalidad y reconciliación.

1) No es verdad que sólo allí donde la eticidad se alza con la victoria sobre la moralidad quepa decir que el juicio moral queda entregado a los afectados mismos. La versión que la ética del discurso da al principio moral deja inequívocamente claro que

8. J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa,* loc. cit., capítulos V y VII.

sólo el negocio de la fundamentación del principio de universalización es competencia del filósofo; pero, en tanto que regla de argumentación, ese principio no prejuzga contenido normativo alguno. Todos los contenidos, por fundamentales que puedan ser las normas de acción a que afectan, han de hacerse depender del resultado de discursos reales (o de discursos emprendidos sustitutoriamente, de discursos en que el crítico actúa de abogado). El teórico moral puede participar en esos discursos como afectado, o en todo caso como experto, pero no puede efectuar esos discursos *por su propia cuenta*. Una teoría moral, que, como por ejemplo la teoría de la justicia de Rawls, versa primariamente sobre contenidos, debe ser entendida como una aportación, como una intervención, en una discusión efectuada entre ciudadanos.

2) Tampoco es verdad que las operaciones abstractivas que el formalismo ético sugiere hayan de dar alas al pensamiento utópico de una vanguardia de críticos, que no tuviese otro título que el haberse calificado de tal a sí misma. Una ética del discurso consecuentemente desarrollada habrá de asegurarse también, como hemos mostrado, de los límites del punto de vista moral y habrá de clarificar las estructuras complementarias de las formas de vida, en las que pueden cobrar forma ideas morales y jurídicas de tipo posconvencional. En esta tarea puede servir de hilo conductor esa racionalización de los mundos de la vida que de todos modos, es decir, aun sin intervención de los filósofos, se ha producido y se sigue produciendo en el curso de la moderni-

zación de las sociedades occidentales. En su intento de rastrear las huellas de la razón en la historia, la filosofía depende de una cooperación con las ciencias históricas y las ciencias sociales, que el propio Bubner tiene por necesaria. Pero una historización de la razón no puede significar ni una apoteosis de lo existente en nombre de la razón, ni tampoco una liquidación de la razón en nombre de lo vigente y existente. De Kant y Marx podemos aprender que Hegel y el historicismo no constituyen alternativas completas.

3) Con toda razón, Bubner nos advierte finalmente que eso de la razón en la historia no puede ser asunto de «prescripción facultativa». Lo que así se expresa es el temor de que una ética formalista no pueda por menos de pasar por alto el valor específico de las formas culturales de vida y de los modos de vida individual en favor de abstracciones morales, de que no preste atención alguna a la autonomía de la práctica cotidiana. Pero este peligro sólo surge cuando a totalidades, como son las formas de vida y las biografías individuales, que siempre aparecen en plural, se las intenta someter *en conjunto* a puntos de vista morales. Pues éstos sólo se refieren a *una* dimensión dentro de un mundo de la vida, a saber: a los órdenes institucionales y a las interacciones legítimamente reguladas, que se presentan con la pretensión de validez normativa. La cuestión de si la forma de vida de un colectivo o la biografía de un individuo, consideradas en conjunto, es más o menos 'reconciliada', más o menos 'lograda', de si una manera de vida, considerada en conjunto es 'aliena-

da', no es una cuestión a la que quepa dar una respuesta moral. Se asemeja a la cuestión *clínica* de cómo hay que enjuiciar el estado corporal o anímico de una persona, más que a la cuestión *moral* de si una norma o una acción son correctas.[9]

También Bubner trae a colación conocidos criterios en lo tocante a alienación: represividad y anquilosamiento. Cuando las tradiciones han perdido el contacto vivo con la actualidad, cuando las instituciones sólo pueden mantenerse mediante una ciega represión y cuando los individuos no son capaces de reconocerse ya en sus propias acciones, una totalidad ética se ha desgarrado; así había distinguido ya el joven Hegel la vida alienada de la reconciliada. Mas estas características definen a un modo de vida en conjunto, es decir, caracterizan patologías de una forma de vida y no el grado de racionalidad del mundo de la vida. La cuestión de si una vida es una vida lograda o alienada no puede responderse orientándose por criterios de rectitud normativa, si bien los criterios intuitivos difícilmente explicitables a que recurrimos para decir si una vida, digámoslo más bien en términos negativos, es una vida no malograda o no frustrada, tampoco varían con entera independencia de criterios morales. Desde Aristóteles la filosofía viene tratando la conexión de felicidad y justicia bajo el título de 'el bien'. Las formas de vida, al igual que las biografías individuales, cristali-

9. Debo esta distinción a indicaciones de A. Wellmer, «Über Vernunft, Emanzipation und Utopie», en: *Ethik und Dialog,* Francfort, 1986.

zan en torno a identidades particulares. Estas, para que la vida se logre, no pueden tener un curso contrario a las exigencias morales que se siguen del grado de racionalidad realizado en cada caso en una forma de vida. Pero la sustancia de un modo de vida no puede nunca justificarse desde puntos de vista universalistas. Esto explica también por qué una racionalización del mundo de la vida no necesariamente –y ni siquiera normalmente– hace más felices a los afectados.

# ¿AFECTAN LAS OBJECIONES DE HEGEL A KANT TAMBIEN A LA ETICA DEL DISCURSO? *

K. O. Apel y yo hemos intentado en los últimos años, valiéndonos de los medios de una teoría de la comunicación, reformular [1] la teoría moral de Kant en lo tocante a la cuestión de la justificación de las normas. Hoy voy a glosar la idea básica de la ética del discurso y abordar algunas de las objeciones que en su tiempo hizo Hegel a la ética de Kant. En la primera parte de mi ponencia trato dos cuestiones:

1. ¿Qué significa ética del discurso?
2. ¿Qué intuiciones morales trae a concepto la ética del discurso?

La complicada cuestión de la fundamentación de la ética del discurso, sólo voy a tocarla de pasada. En la segunda parte abordaré la pregunta hecha en el título. Me limitaré a las cuatro objeciones más importantes que Hegel hizo a la filosofía moral de Kant, a saber:

1) A la objeción de Hegel contra el *formalismo*

* Publicado en W. Kohlman (comp.). *Moralität und Sittlichkeit.* Francfort, 1986.

1. Véanse los trabajos de Karl Otto Apel en: K. O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (comps.), *Praktische Philosophie/Ethik,* Francfort, 1984; J. Habermas, «Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm», en: ídem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983.

de la ética kantiana: como el imperativo categórico exige abstraer de todo contenido determinado de las máximas de acción y de los deberes, la aplicación de ese principio moral no tiene más remedio que conducir a juicios tautológicos.[2]

2) A la objeción de Hegel contra el *universalismo abstracto* de la ética kantiana: como el imperativo categórico exige separar lo universal de lo particular, los juicios válidos conforme a tal principio tienen que resultar insensibles a la naturaleza particular y al contexto del problema que en cada caso se pretende solucionar y, por ende, permanecer externos al caso particular.[3]

2. «La materia de las máximas permanece la que es, una determinidad o particularidad; y la universalidad de que la provee su recepción en la forma, es, por tanto, una unidad meramente analítica, y cuando la unidad así conferida queda simplemente expresada en una oración, se trata de una oración analítica, de una tautología.» «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», en: G. W. F. Hegel, *Werke* en 20 tomos, Francfort, pág. 1969 y sigs. (Suhrkamp), t. 2, pág. 460. El formalismo queda también de manifiesto en que a cualquier máxima puede dársele la forma de una ley general: «Y no existe absolutamente nada, que de este modo no pudiese convertirse en una ley de las costumbres» (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 461).

3. «La conciencia moral, en tanto que simple saber y querer del puro deber ... está referida a la realidad del complejo caso particular, viéndose así ante una compleja relación moral ... Ahora bien, en lo que concierne a los múltiples deberes la conciencia moral sólo atiende a lo que hay en ellos de deber puro; los múltiples deberes, en tanto que múltiples, son determinados y, por tanto, nada santo para la conciencia moral» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke*, t. 3, pág. 448). El reverso de la abstracción respecto de lo particular es la absolutización de lo particular, particular que, como tal, se hace irreconocible en forma de universal: «Pero mediante la mezcla de la forma absoluta con la materia condicionada, a lo irreal, a lo condi-

3) A la objeción de Hegel contra la *impotencia del simple deber*: como el imperativo categórico exige una rigurosa separación entre el ser y el deber-ser, ese principio moral no puede ofrecer indicación alguna acerca de cómo poner por obra las ideas morales.[4]

4) A la objeción de Hegel contra el terrorismo de la *pura intención*: como el imperativo categórico establece un corte entre las exigencias puras de la razón práctica y el proceso de formación del espíritu y las concreciones históricas de ese proceso, no puede menos de sugerir a los abogados de una visión moralizante del mundo una política que se pone por meta la realización de la razón y que, por mor de la consecución de fines más altos, acaba aceptando y dando por buenas acciones inmorales.[5]

---

cional, se lo dota de contrabando del carácter absoluto de la forma, y en esta inversión y juego de prestidigitación radica el nervio de esta legislación práctica de la razón» (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 464).

4. «La conciencia moral ... hace la experiencia de que la naturaleza no se preocupa de suministrarle la conciencia de la unidad de su realidad (de la conciencia moral) con la suya (de la naturaleza) ... La conciencia inmoral quizás encuentra ocasionalmente su realización donde la conciencia moral sólo ve motivo para la acción, pero se percata de que esa acción no le aporta la felicidad de llevar adelante las cosas y el gozo de acabarlas. De ahí que encuentre más bien motivo para lamentarse sobre tal estado de inadecuación entre sí y lo existente y de la injusticia que la obliga a considerar su objeto sólo como puro deber, pero que se lo sustrae y le impide verlo realizado» (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 444).

5. Hegel dedica al terrorismo de la ética jacobinista un famoso capítulo titulado «La virtud y el curso del mundo», en el que muestra cómo la moral se convierte en medio «para hacer realidad el bien, sacrificando para ello al individuo» (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 289).

# I

ad 1): ¿Qué significa ética del discurso?

Permítanme antes que nada explicar el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista de la ética kantiana. Como Kant pretende limitarse estrictamente al conjunto de los juicios normativos susceptibles de fundamentación, tiene que partir a su vez de un concepto estricto de moral. Las éticas clásicas se habían referido a *todas* las cuestiones de la «vida buena»; la ética de Kant sólo se refiere ya a problemas relativos a la acción correcta o justa. Los juicios morales explican cómo pueden zanjarse los conflictos de acción sobre la base de un acuerdo racionalmente motivado. En un sentido amplio sirven para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de normas a la luz de principios dignos de reconocerse. Pues el fenómeno básico que la teoría moral ha de abordar y explicar es la validez deóntica, el deber ser, de mandatos y normas de acción. En este aspecto hablamos de una ética *deontológica*. Esta entiende la rectitud de las normas o mandatos por analogía con la verdad de una oración asertórica. Ello no obstante, la «verdad» moral de las oraciones de deber no debe asimilarse, como ocurre en el intuicionismo anglosajón o en la ética germana de los valores, a la validez asertórica de las oraciones enunciativas. Kant no confunde la razón teórica y la razón práctica. Yo entiendo la validez normativa, como una pretensión de validez análoga a la de verdad. En este sentido hablamos también de una ética *cognitivista*. Esta tiene que poder respon-

der a la cuestión de cómo fundamentar los enunciados normativos. Y aun cuando Kant elija la forma de un imperativo («Actúa sólo conforme a aquella máxima de la que al tiempo puedas querer que se convierta en una ley universal»), el imperativo categórico adopta el papel de un principio de justificación que selecciona y distingue como válidas las normas de acción susceptibles de universalización: lo que en sentido moral está justificado tienen que poderlo querer todos los seres racionales. En este aspecto hablamos de una *ética formalista*. En la ética del discurso el lugar del imperativo categórico lo ocupa el procedimiento de la argumentación moral. Y así cabe establecer a partir de él el principio 'D', que dice:

– sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.[6]

A su vez, el imperativo categórico queda rebajado a un principio de universalización 'U', que adopta en los discursos prácticos el papel de una regla de argumentación:

– en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de

6. K. H. Ilting no parece haberse percatado de que la «susceptibilidad de asentimiento general» no es sino lo que él mismo llama «exigibilidad» del cumplimiento de las normas. Sólo es exigible el cumplimiento de aquellas normas, acerca de las que puede llegarse discursivamente a un acuerdo en el círculo de los afectados. Véase K. H. Ilting, «Der Geltungsgrund moralischer Normen», en: W. Kuhlmann, D. Böhler (comps.). *Kommunikation und Reflexion,* Francfort, 1982, pág. 629 y sigs.

los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos.

Finalmente llamamos *universalista* a una ética que afirma que este principio moral (u otro similar) no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que tiene una validez general. Sólo una fundamentación del principio moral que no se limite a recurrir a un *factum* de la razón, puede desmentir la sospecha de no tratarse de otra cosa que de una falacia etnocéntrica. Hay que poder demostrar que nuestro principio moral no se limita a reflejar los prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones, y provenientes de las capas burguesas. No voy a entrar en esta parte de la ética, la más difícil de todas, sino que me voy a limitar a recordar la tesis que, en lo tocante a ello, la ética del discurso sostiene: todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo; el principio moral puede deducirse entonces del contenido de estos presupuestos de la argumentación con tal que se sepa qué es eso de justificar una norma de acción.[7]

7. En cualquier caso, la idea de justificación de normas no debe ser demasiado fuerte y no debería introducir ya en la premisa aquello que sólo debe ser conclusión, a saber: que las normas, para considerarse justificadas, habrían de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados. Este fue un error que cometí en J. Habermas (1983), pág. 102 y sig., y que quedó corregido en la segunda edición (1985).

Hasta aquí los supuestos deontológicos, cognitivistas, formalistas y universalistas básicos que todas las éticas de tipo kantiano defienden y comparten. Ahora voy a entrar a glosar brevemente el procedimiento del discurso práctico, mencionado en el principio 'D'.

El punto de vista desde el que las cuestiones morales pueden enjuiciarse con *imparcialidad*, lo llamamos «punto de vista moral» *(moral point of view)*. Las éticas formalistas seleccionan una regla que declara cómo puede considerarse algo desde un punto de vista moral. Como es sabido, John Rawls recomienda para este fin una «posición original» en que todos los participantes se enfrentan unos a otros como partes contratantes, capaces de decisión racional con arreglo a fines y dotadas de una misma facultad de decisión, pero que desconocen la posición que van a ocupar en la sociedad efectiva; Rawls considera la «posición original» «como el punto de partida más adecuado que asegura que los acuerdos que se tomen en ella sean limpios y equitativos *(fair)*».[8] Con el mismo propósito G. H. Mead recomienda, en vez de eso, una asunción ideal de rol que exige que el sujeto que juzga moralmente se ponga

8. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1973. La misma intuición es la que G. H. Mead articula valiéndose del concepto de asunción ideal de rol *(ideal roletaking)*, concepto que también L. Kohlberg pone a la base de su teoría del desarrollo de la conciencia moral (G. H. Mead, «Fragments on Ethics» en: ídem. *Mind, Self an Society*, Chicago 1934 (trad. cast.: *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982). Véase también H. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, Francfort, 1980, capítulo 6, pág. 120 y sigs.

en el lugar de todos aquellos que podrían verse afectados por la ejecución de una acción problemática o por la entrada en vigor de una norma cuestionable. El procedimiento del discurso práctico ofrece ventajas frente a ambas construcciones. En las argumentaciones los participantes han de partir de que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse otra coerción que la resultante de los mejores argumentos. El discurso práctico puede considerarse como un exigente modo de formación argumentativa de una voluntad común que (al igual que la «posición original» de Rawls) tiene por fin garantizar, merced sólo a presupuestos universales de la comunicación, la rectitud (o *fairness*) de cada uno de los acuerdos normativos que puedan tomarse en esas condiciones. Este papel puede desempeñarlo el discurso práctico merced a suposiciones idealizadoras que los participantes han de hacer en sus prácticas argumentativas efectivas; desaparece, por tanto, el carácter ficticio de la «posición original» incluyendo el artificio que representa el «velo de ignorancia». Por otro lado, el discurso práctico puede contemplarse como un proceso de entendimiento que, por su propia forma, obliga a *todos* los participantes *simultáneamente* a una asunción ideal de rol. La asunción ideal de rol que en Mead práctica cada uno de forma *particular* y *privadamente*, queda convertida así en algo *público*, practicado intersubjetivamente por todos.[9]

9. En cualquier caso, el discurso práctico sólo puede cumplir

ad 2): ¿Qué intuiciones morales trae a concepto la ética del discurso?

Queda en pie la cuestión de por qué la explicación que la ética del discurso da del punto de vista moral o de la imparcialidad del juicio moral recurriendo a un *procedimiento*, habría de poder considerarse expresión adecuada de nuestras intuiciones morales, las cuales no son algo procedimental, sino algo *sustancial*.

«Morales» voy a llamar a todas las intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la *extrema vulnerabilidad* de las personas. Pues, desde un punto de vista antropológico, la moral puede entenderse como un mecanismo protector que sirve de compensación a la vulnerabilidad estructuralmente inscrita en las formas de vida socioculturales. Vulnerables en este sentido y, por tanto, moralmente necesitados de atención y consideración son los seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización. La individuación espacio-temporal de la especie humana en ejemplares particulares no viene regulada por un mecanismo genético que directamente vaya de la especie al individuo particular. Antes bien, los sujetos capaces de lenguaje y acción sólo se constituyen como individuos porque al crecer como miembros de una particular

---

funciones otras que las críticas cuando la materia necesitada de regulación se refiere a intereses susceptibles de universalización. Mientras tan sólo estén en juego intereses particulares, la formación práctica de una voluntad común tiene que adoptar la forma de compromisos. Véase sobre ello J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* Buenos Aires, 1975, pág. 135 y sigs.

comunidad de lenguaje se introducen en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En los procesos comunicativos de formación se forman y mantienen *cooriginariamente* la identidad del individuo y la del colectivo. Pues con el sistema de pronombres personales, el uso del lenguaje orientado al entendimiento, que caracteriza a la interacción socializadora, lleva inscrita una inmisericorde coerción que obliga al sujeto a individuarse; y es a través de ese mismo medio que representa el lenguaje cotidiano como a la vez se impone la intersubjetividad que sirve de soporte al proceso de socialización.[10] Cuanto más se diferencian las estructuras de un mundo de la vida, con tanta más claridad se ve cómo la creciente capacidad de autodeterminación del sujeto individuado va entretejida con una creciente integración en redes cada vez más densas de dependencias sociales. Cuanto más progresa la individuación, tanto más se ve envuelto el sujeto particular en una red cada vez más densa y a la vez más sutil de recíprocas posibilidades de desamparo e indefensión, y de correspondientes necesidades de protección que comportan incontables riesgos. La persona sólo desarrolla un centro interior en la medida en que a la vez se extraña de sí en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas. Ello explica el riesgo, por así decir, constitucional y la vulnerabilidad crónica a que está sometida la identidad, que son incluso superiores a la palpable posibilidad de

10. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, t. 2, pág. 86 y sigs.

merma y quebranto a que está sujeta la integridad del cuerpo y de la vida.

Las éticas de la compasión se percataron muy bien de que esta profunda vulnerabilidad hace menester se garantice la atención y consideración recíprocas.[11] Y esta atención y consideración han de estar dirigidas simultáneamente, así a la integridad de la persona individual, como al vital tejido de relaciones de reconocimiento recíproco, en las que sólo *mutuamente* pueden las personas estabilizar su quebradiza identidad. Ninguna persona puede afirmar su identidad *por sí sola.* Ello ni siquiera se logra en el desesperado acto de suicidio, que los estoicos ensalzaron como signo de la soberana autodeterminación del sujeto superindividuado y aislado. Las certeras reacciones de la conciencia hacen columbrar al entorno más próximo que ese acto, en apariencia el más solitario de todos, no sea quizás otra cosa que una consumación del destino que supuso una exclusión del mundo de la vida intersubjetivamente compartido, destino que, por tanto, es responsabilidad de todos.

Como las morales están cortadas al talle de la

11. Véase mi crítica a Gehlen: «Esa profunda vulnerabilidad que hace precisa, como contrapeso, una regulación ética del comportamiento, no se funda en las debilidades biológicas del hombre, en las deficiencias de su dotación orgánica al nacer, o en los riesgos que comporta un período de crianza desmesuradamente largo, sino en el sistema cultural mismo construido como compensación de todo ello. El problema ético fundamental es el de garantizar de modo comportamentalmente efectivo la consideración y respeto recíprocos. Este es el verdadero núcleo de las éticas de la compasión» (J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1981, pág. 106).

posibilidad de quebranto de seres que se individuan por socialización, han de cumplir siempre *dos* tareas a *la par*: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios responden los principios de justicia y solidaridad. Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en el sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos incanjeables. En cambio, la solidaridad se refiere a la eudaimonía de individuos implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida. Frankena habla de *principle of justice,* de principio de igualdad de trato y de *principle of benevolence,* que nos manda fomentar el bien común, evitar los daños y hacer el bien.[12] Pero la ética del discurso explica por qué ambos principios provienen de una y la misma raíz de la moral, justo de la vulnerabilidad necesitada de compensación de seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización, de suerte que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro, no puede proteger los derechos del individuo sin proteger a la vez el bien de la comunidad a que el individuo pertenece.

El motivo básico de las éticas de la compasión

12. W. Frankena, *Ethics,* Englewood Cliffs, N. J., 1963.

puede desarrollarse hasta un punto en que se ve clara la conexión interna de ambos principios morales que hasta ahora en filosofía moral han supuesto siempre puntos de partida para tradiciones opuestas. Las éticas del deber se han especializado en el principio de justicia, las éticas de los bienes se han especializado en el bien común. Pero ya Hegel se percató de que se yerra la unidad del fenómeno moral básico cuando se aíslan ambos aspectos oponiendo un principio a otro. El concepto de eticidad de Hegel parte, por tanto, de una crítica a dos unilateralizaciones que resultan simétricas. Hegel se vuelve contra el universalismo abstracto de la justicia, tal como viene expresado en los planteamientos individualistas de la Edad Moderna, así en el derecho natural racional como en la ética kantiana; pero con la misma decisión rechaza el particularismo concreto del bien común tal como se expresa en la ética de la polis de Aristóteles o en la ética tomista de los bienes. La ética del discurso hace suya esta intención básica de Hegel para desempeñarla con medios kantianos.

La afirmación que acabo de hacer resulta menos sorprendente si se tiene en cuenta que los discursos, en los que las pretensiones de validez que se han tornado problemáticas se tratan como hipótesis, representan una especie de acción comunicativa que se ha tornado reflexiva. Así, el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación está tomado simplemente de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento, sobre las que, por así decir, los discursos se asientan. El verdadero núcleo

del derecho natural racional puede salvarse, por tanto, con la tesis de que todas las morales coinciden en una cosa: todas coinciden en extraer del propio medio que representa la interacción lingüísticamente mediada, al que los sujetos socializados deben su vulnerabilidad, también los puntos de vista centrales que permiten una compensación de esa debilidad y vulnerabilidad. Todas las morales giran en torno al trato igual, a la solidaridad y al bien común; pero éstas son ideas básicas que derivan todas ellas de las condiciones de simetría y de las expectativas de reciprocidad que caracterizan a la acción comunicativa, es decir, que cabe encontrarlas inscritas en lo que mutuamente se atribuyen y de consuno mutuamente se suponen los implicados en una práctica cotidiana orientada al entendimiento.[13] Ahora bien, dentro de la práctica comunicativa cotidiana estas presuposiciones del empleo del lenguaje orientado al entendimiento sólo tienen un alcance limitado. En el reconocimiento recíproco de sujetos capaces de responder de sus actos, que orientan su acción por pretensiones de validez, están ya *in nuce* las ideas de igualdad de trato y solidaridad; pero estas obligaciones normativas no superan los límites del concreto mundo de la vida de una etnia, de una ciudad o de un Estado. La estrategia de la ética del discurso de obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos generales de la argumentación tiene perspectivas de éxito pre-

13. Esto es un viejo tema de la teoría de la acción: A. Gouldner, *Reziprozität und Autonomie*, Francfort, 1984, págs. 79 y sigs.

cisamente porque el discurso representa una forma de comunicación más exigente, que apunta más allá de las formas de vida concretas, en que las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento se generalizan, abstraen y des-limitan, es decir, se extienden a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción.

Estas consideraciones sólo tienen por fin aclarar por qué me cabe esperar que la ética del discurso logre acertar con algo sustancial valiéndose de un concepto procedimental e incluso pueda hacer valer la interna conexión de los aspectos que representan la justicia y el bien común, que las éticas del deber y de los bienes trataron por separado. Pues el discurso práctico, en virtud de sus exigentes propiedades pragmáticas, puede garantizar una formación de la voluntad común, transparente a sí misma, de suerte que se dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con todos.[14]

14. Michael Sandel ha criticado con razón que la construcción que Rawls hace de la «posición original» venga viciada por la herencia atomista de las teorías del contrato social. Rawls cuenta con personas aisladas, independientes, que antes de toda socialización disponen de la capacidad de defender, de modo racional con arreglo a fines, sus propios intereses y que, en este marco monológico, se fijan autónomamente sus fines. De ahí que Rawls tenga que interpretar los acuerdos básicos más como un acto de libre albedrío que como un acuerdo alcanzado argumentativamente y recortar la visión de una sociedad justa al problema kantiano de la compatibilidad de la libertad de arbitrio de cada uno con la libertad de arbitrio de todos los demás. Pero a esta concepción individualista Sandel le opone una concepción que ahonda aún más la separación entre

Pues como participante en la argumentación cada uno se ve remitido a sí mismo y se representa a sí mismo y permanece, sin embargo, inserto en un contexto universal; esto es lo que quiere decir Apel con la expresión «comunidad ideal de comunicación». En el discurso no se rompe el lazo social de pertenencia comunitaria aun cuando el convenio que de todos se exige apunte por encima de los límites de cada comunidad concreta. El acuerdo alcanzado discursivamente depende tanto del «sí» o del «no» insustituibles de cada individuo, como de

---

éticas del deber y éticas de los bienes. Al individuo presocial le opone el sujeto como producto de su comunidad, al convenio racional entre individuos autónomos la reactualización reflexiva de lazos sociales previos, a la idea de iguales derechos el ideal de la solidaridad recíproca y al igual respeto por la dignidad de cada uno el fomento del bien común. Con estas contraposiciones tradicionales, Sandel se cierra el camino a una ética de la justicia *ampliada* en *términos intersubjetivos*. Rechaza globalmente los planteamientos deontológicos y retorna a una concepción teleológica, que exige un concepto objetivo de comunidad: «Para que una sociedad sea una comunidad en sentido fuerte, la comunidad ha de ser elemento constitutivo de las autocomprensiones compartidas de los participantes, encarnado en sus ordenamientos institucionales, no simplemente un atributo de ciertos planes de vida de los participantes» (M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass., 1982, pág. 173). Pero como es obvio, las sociedades totalitarias, es decir, las sociedades integradas por la coacción y la fuerza, no pueden caer bajo esa misma descripción; sería menester, por tanto, desarrollar con extremo cuidado el contenido normativo de conceptos centrales tales como comunidad, plasmación institucional, autocomprensión intersubjetiva, etc. Si Sandel se sometiese a esta tarea, probablemente se percataría (como le ocurrió a A. MacIntyre, *After Virtue*, Londres, 1981) del *onus probandi* no desempeñable que los planteamientos neoaristotélicos asumen. Pues estos planteamientos tienen que mostrar cómo es posible fundamentar un orden moral objetivo sin recurrir a premisas metafísicas.

la superación de su perspectiva egocéntrica. Sin la irrestricta libertad individual que representa la capacidad de tomar postura frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, un asentimiento fácticamente obtenido no puede tener verdaderamente carácter general; sin la capacidad de cada uno de ponerse solidariamente en el lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el asentimiento general. El proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva da cuenta de la interna conexión de ambos aspectos: de la autonomía de individuos incanjeables y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. Los iguales derechos de los individuos y el igual respeto por su dignidad personal vienen sostenidos por una red de relaciones interpersonales y de relaciones de reconocimiento recíproco. Por otra parte, la calidad de una vida en común no se mide sólo por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar, sino también por el grado en que en el interés general se contemplan *equilibradamente* y *por igual* los intereses de cada individuo. La ética del discurso amplía frente a Kant el concepto deontológico de justicia a aquellos aspectos estructurales de la vida buena que desde el punto de vista general de la socialización comunicativa cabe destacar de la totalidad concreta de las formas de vida siempre particulares, sin caer por ello en las tenazas metafísicas del neoaristotelismo.

## II

Antes de entrar en las objeciones de Hegel a Kant, quisiera llamar la atención sobre tres diferencias que, pese a todos los elementos comunes, separan a la ética del discurso de Kant. Primero, la ética del discurso abandona la doctrina de los dos reinos; renuncia a la distinción categorial entre reino de lo *inteligible*, al que pertenecen el deber y la voluntad libre, y el reino de lo *fenoménico*, que abarca entre otras cosas las inclinaciones, los motivos puramente subjetivos y también las instituciones del Estado y de la sociedad.[15] Una «necesitación», por así decir, trascendental bajo la que los sujetos orientados a entenderse no pueden menos que orientarse por pretensiones de validez, solamente se hace sentir en la *coerción* a hablar y actuar bajo presupuestos idealizadores. El hiato entre lo inteligible y lo empírico queda atemperado y convertido en una tensión que se hace notar en la fuerza fáctica de suposiciones contrafácticas *dentro* de la *práctica comunicativa cotidiana* misma. Segundo, la ética del discurso supera el planteamiento puramente interno, monológico de Kant, que cuenta con que cada sujeto en su foro interno («en la vida solitaria del alma», como decía Husserl) proceda al examen de sus propias máximas de acción. En el singular del yo trascendental los yo-es empíricos quedan puestos de ante-

15. K. O. Apel, «Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht», en: D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, 1983, pág. 597 y sigs.

mano de acuerdo y de antemano armonizados. En cambio, la ética del discurso sólo espera un entendimiento sobre la universalizabilidad de intereses como *resultado* de un *discurso público* efectivamente organizado y ejecutado en términos intersubjetivos. Sólo los universales del empleo del lenguaje constituyen una estructura común antecedente a los individuos. Tercero, con la deducción del principio 'U' a partir de los presupuestos universales de la argumentación, la ética del discurso pretende haber resuelto el problema de fundamentación que Kant, en última instancia, elude apelando a un *factum* de la razón, a la experiencia del sentirse obligado por el deber-ser.

ad 1): Sobre el formalismo del principio moral

a) Ni Kant ni tampoco la ética del discurso se exponen a la objeción de que, a causa de la definición formal o procedimental del principio moral, sólo permitan enunciados tautológicos. Pues estos principios exigen, no sólo como Hegel falsamente supone, consistencia lógica o semántica, sino la aplicación de un punto de vista moral cargado de contenidos sustanciales: no se trata de la forma gramatical de enunciados normativos universales, sino de si *todos* podemos querer que una norma en tela de juicio pueda cobrar en las circunstancias dadas una obligatoriedad general (fuerza de ley).[16] Los conteni-

16. G. Patzig, «Der Kategorische Imperativ in der Ethikdiskussion der Gegenwart», en: ídem, *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart, 1980, pág. 155 y sigs.

dos que se someten a examen a la luz de un principio moral, no vienen generados por filósofos, sino por la vida. Los conflictos de acción que han de juzgarse moralmente y resolverse en términos consensuales, brotan de la práctica comunicativa cotidiana, son algo con lo que la razón examinadora de máximas o los participantes en la argumentación se *encuentran ahí ya*, no algo que ellos generen.[17]

b) Y sin embargo, en otro sentido, Hegel tiene razón al hacer la objeción de formalismo. Toda ética procedimental tiene que establecer una separación entre la estructura y los contenidos del juicio moral. Con su abstracción deontológica selecciona en el conjunto de todas las cuestiones prácticas precisamente aquellas que son accesibles a una discusión racional, y las somete a un test de fundamentación. Los enunciados normativos acerca de acciones o normas presuntivamente «justas» quedan distinguidos de los enunciados evaluativos acerca de aspectos de aquello que, como la vida «buena», se limita a ser objeto de nuestras preferencias en el marco de lo que en cada caso es nuestra propia tradición cultural. Pues bien, Hegel sostenía que con esta abstracción respecto de la vida buena la moral se priva de sus competencias en lo tocante a los problemas sus-

17. Cuando se advierte que las materias controvertibles, es decir, las «máximas de acción» estamentalmente diferenciadas de las primeras sociedades burguesas, que Kant tenía a la vista, no vienen generadas por la razón legisladora, sino que la razón se las encuentra ahí ya empíricamente al proceder al examen de máximas, pierde también toda su fuerza la conocida objeción de Hegel contra el ejemplo del depósito de Kant (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 401 y sigs.).

tanciales importantes de la convivencia cotidiana. Mas con esto Hegel parece apuntar muy por encima del blanco. Los derechos fundamentales, por ejemplo, encarnan, como es evidente, intereses generalizables y pueden justificarse moralmente desde el punto de vista de lo que todos podrían querer y, por cierto, nadie afirmaría que estos derechos que constituyen la sustancia moral de nuestro orden jurídico no son relevantes para la eticidad de las formas modernas de vida.

Más difícil es de responder la cuestión de principio que, aparte de ello, Hegel tiene *in mente*: la de si de verdad es posible formular conceptos tales como el de justicia universal, rectitud normativa, punto de vista moral, etc., con independencia de la visión de *una vida buena*, de la proyección intuitiva de lo que cabe considerar una forma de vida excelente, pero justo por ello concreta. Pues bien, es posible que hasta el momento no se haya logrado de forma satisfactoria la formulación de un principio moral con independencia del contexto; pero perspectivas de éxito en este sentido las ofrecen las versiones indirectas del principio moral que tienen en cuenta la «prohibición de imágenes», se abstienen de toda descripción positiva, como acontece, por ejemplo, en el principio básico de la ética del discurso, y se refiere, en términos de negación, a la vida vulnerada y quebrantada, en lugar de referirse en términos afirmativos a la buena.[18]

18. Habría, a la inversa, que plantear la cuestión de la procedencia de la sospecha de que lo universal *no puede por menos de* entrelazarse *indisolublemente* con lo particular. Hemos visto que los discur-

ad 2): Sobre el universalismo abstracto de los juicios morales fundados

a) Ni Kant ni la ética del discurso se exponen a la objeción de que el punto de vista moral que representa la universalizabilidad de normas ha de tener necesariamente por consecuencia la no consideración o incluso la represión de la estructura pluralista de las formas de vida y de las constelaciones de intereses existentes. Pues, precisamente, cuanto más se diferencian en las sociedades modernas los intereses y orientaciones valorativas particulares, tanto más generales y abstractas se hacen las normas moralmente justificadas que regulan en interés de todos los espacios de acción de los individuos. En las sociedades modernas crece también la extensión de las materias necesitadas de regulación que *sólo* afectan ya a intereses particulares y que, por tanto, se ven remitidas a la negociación de compromisos y no

---

sos prácticos no solamente están insertos en contextos de acción, sino que representan una prosecución de la acción orientada al entendimiento en un nivel superior de reflexión. Acción comunicativa y discurso presentan los mismos rasgos estructurales. Sólo que en la acción comunicativa no existe necesidad alguna de hacer extensivas las suposiciones de simetría y reciprocidad a actores que *no* pertenecen al propio colectivo, que *no* pertenecen al propio mundo de la vida. Sólo en las argumentaciones se torna ineludible esa coerción que nos empuja a universalizar. De ahí que las éticas que parten de la eticidad de formas concretas de vida, bien sea de la polis, del Estado, de la comunidad religiosa o de la nación, no tengan más remedio que toparse con dificultades a la hora de obtener de los contextos de acción de tales formas de vida particulares un principio general de justicia. Este problema no se plantea del mismo modo a una ética que se compromete a fundamentar la validez universal del principio moral por referencia al contenido normativo de los presupuestos comunicativos de la argumentación.

a consensos alcanzados argumentativamente. Pero en todo ello no ha de olvidarse que los compromisos equitativos exigen por su parte procedimientos moralmente justificados de obtención de compromisos.

Mas en otra variante la objeción de Hegel se dirige contra el rigorismo de una ética procedimental anquilosada por ser sólo practicada en términos monológicos, que no puede contemplar las consecuencias y efectos laterales de la observancia general de una norma justificada. Max Weber tomó ocasión de esa reserva para oponer a la ética kantiana de la intención *(Gesinnungsethik)* una ética de la responsabilidad *(Verantwortungsethik)* atenta a las consecuencias de las acciones y normas. Esta objeción afecta a Kant pero no a una ética del discurso que rompe con el idealismo y el monologismo kantianos. Como muestra la formulación del principio de universalización, que está referida a los resultados y consecuencias que la observancia general de la norma tiene para el bienestar de cada individuo, la ética del discurso incluye de antemano en su procedimiento la orientación por las consecuencias de las acciones y normas.

b) Pero en un sentido distinto también aquí tiene Hegel razón. Las éticas de tipo kantiano se especializan en cuestiones de *justificación*; dejan sin responder las cuestiones relativas a *aplicación*. Es menester un esfuerzo adicional para neutralizar la inevitable abstracción que el proceso de justificación empieza practicando respecto de las situaciones siempre particulares y de los casos individuales.

Ninguna norma contiene las reglas de su propia aplicación. De nada sirven las fundamentaciones morales si en el proceso de aplicación no resulta posible eliminar la descontextualización de las normas generales a que se apela para justificar las acciones. También la ética del discurso ha de plantearse la difícil cuestión de si la aplicación de reglas a los casos particulares no exige una suerte de *prudencia* o juicio reflexivo, ligado a las convenciones locales de la situación hermenéutica de partida y que, por tanto, no tiene más remedio que minar la pretensión universalista de la razón práctica. El neoaristotelismo saca de ello la consecuencia de que una «facultad de juzgar» ligada al contexto de cada caso debería ocupar el puesto de la razón práctica.[19] Y como tal «facultad de juzgar» sólo se mueve dentro del horizonte de una forma de vida ya aceptada en conjunto, puede apoyarse en un contexto evaluativo, en una constelación de valores ya admitidos, que establece un *continuo* entre cuestiones de motivación, cuestiones de hecho y cuestiones normativas.

En cambio, la ética del discurso insiste en que no podemos caer por debajo del nivel alcanzado por Kant en lo tocante a la diferenciación entre la problemática de fundamentación y la problemática tanto de aplicación como de realización de las ideas morales. La ética del discurso puede mostrar que también en la aplicación inteligente de normas se imponen principios generales de la razón práctica.

19. E. Wollrath, *Die Rerkonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, 1977.

En esta dimensión son *topoi* nada desdeñables, como los principios desarrollados por la tópica jurídica relativos a la consideración de todos los aspectos relevantes de un caso o a la proporcionalidad de los medios, los que confieren validez y fuerza a la exigencia moral de una *aplicación imparcial.*

ad 3): Sobre la impotencia del deber-ser

a) Kant tiene que exponerse al reproche de que una ética que categorialmente separa el deber de la inclinación y a la razón de la sensibilidad ha de permanecer sin consecuencias en la práctica. Pero una ética del discurso que ha abandonado la doctrina de los dos reinos no puede verse afectada en los mismos términos por esta objeción. El discurso práctico exige la inclusión de todos los intereses afectados en cada caso y se extiende incluso a un examen crítico de las interpretaciones que nos permiten percibir determinadas necesidades como intereses propios. La ética del discurso abandona también el concepto de autonomía articulado en términos de filosofía de la conciencia, que no permite pensar la libertad, considerada como la atenencia a leyes que uno se da a sí mismo, sin pensar al mismo tiempo en una sumisión y sujeción objetivantes de nuestra propia naturaleza subjetiva. El concepto intersubjetivista de autonomía tiene en cuenta el hecho de que el libre despliegue de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas.

b) Pero en otro aspecto Hegel sigue teniendo razón, aun contra la ética del discurso. También en

el discurso práctico arrancamos las acciones y normas problemáticas de los contextos de eticidad sustancial que representa el mundo de la vida, para, en una actitud hipotética, someterlas a examen sin tener en cuenta los motivos operantes y las instituciones vigentes. También la ética del discurso ha de plantearse el problema de cómo neutralizar después este inevitable paso que el proceso de fundamentación exige y que tiene por consecuencia una desmundanización de las normas. Pues las ideas morales no tendrían, en efecto, ninguna consecuencia para la práctica si no pudiesen apoyarse en la fuerza impulsora que le proporcionan los motivos y en la vigencia social de instituciones reconocidas. Tienen que ser transformadas, como dice Hegel, en deberes concretos de la vida cotidiana. Y así es en realidad: toda moral universalista depende del sostén y apoyo que le ofrezcan las formas de vida. Necesita de una cierta concordancia con prácticas de socialización y educación que pongan en marcha en los sujetos controles de conciencia fuertemente internalizados y fomenten identidades del yo relativamente abstractas. Una moral universalista necesita también de una cierta concordancia con instituciones sociales y políticas en que ya estén encarnadas ideas jurídicas y morales de tipo posconvencional.

De hecho, el universalismo moral *empieza surgiendo* mediante Rousseau y Kant en el contexto de una sociedad que ofrece rasgos *concordes* con las exigencias de una ética universalista. Hoy nosotros tenemos la suerte de vivir en sociedades occidentales, en las que desde hace dos o tres siglos se ha

venido imponiendo un proceso, ciertamente falible, siempre con pasos en falso y con vueltas a empezar, pero un proceso *orientado*, de realización de los derechos fundamentales, el proceso, digamos, de una puesta en práctica, cada vez menos selectiva, de los contenidos universalistas de las normas que esos derechos fundamentales representan. Sin tales testimonios de una «razón (pese a todo) existente», al menos en fragmentos y esquirlas, las intuiciones morales que la ética del discurso se limita a traer a concepto, no hubieran podido en cualquier caso formarse en toda su extensión. Por otro lado, la progresiva plasmación de principios morales en las formas de vida concretas no es asunto que, como hizo Hegel, quepa confiar a la marcha del espíritu absoluto. Se debe sobre todo a los esfuerzos y sacrificios colectivos de los movimientos sociales y políticos. Tampoco la filosofía ha de sentirse por encima de la dimensión histórica a que pertenecen estos movimientos.

ad 4): Sobre el tema: la virtud y el curso del mundo

a) Ni Kant ni la ética del discurso se exponen al reproche que hoy se les hace desde filas neoconservadoras de justificar formas de acción totalitarias, o al menos de dar alas a tales formas de acción siquiera de modo indirecto. La máxima de que el fin justifica los medios es incompatible con la letra y espíritu del universalismo moral, y más que nunca cuando se trata de la realización política de principios jurídicos y constitucionales universalistas. Un papel pro-

blemático lo desempeñan, ciertamente, en este contexto construcciones provenientes de la filosofía de la historia que otorgan a la acción revolucionaria de una vanguardia funciones vicarias enderezadas a despertar la práctica anquilosada o paralizada de un macrosujeto social. El error de este pensamiento ligado a las categorías de la filosofía de la historia radica en representarse a la sociedad como un sujeto en gran formato, para identificar después la acción moralmente enjuiciable e imputable de esa vanguardia con la práctica de ese presunto sujeto superior que es la sociedad, práctica a la que se supone por encima de y sustraída a todo criterio moral. La ética del discurso, con su planteamiento articulado en términos de teoría de la intersubjetividad, rompe con las premisas de la filosofía de la conciencia; ese planteamiento cuenta a lo sumo con la intersubjetividad de orden superior que representan los espacios de opinión pública en los que las comunicaciones se adensan y convierten en procesos de autocomprensión y autoaclaración de la sociedad global.

b) Hegel distingue, como es debido, entre una acción *sujeta* a leyes morales y una práctica que tiene por meta la realización y plasmación de leyes morales. ¿Puede la realización de la razón en la historia convertirse en meta alcanzable de una posible acción? Acabamos de ver que la fundamentación o justificación discursiva de normas no puede asegurar a la vez la realización de ideas morales. El problema que representa este gradiente entre juicio y acción, que (por expresarnos en la jerga de los

ordenadores) se plantea por el lado del *output* del discurso práctico, se repite por el lado de su *input*:

El discurso mismo no puede ser el encargado de cumplir las condiciones que son menester para que los afectados de cada caso queden en situación y disposición de participar correctamente en discursos prácticos. A menudo faltan las instituciones que hacen socialmente expectable una formación discursiva de la voluntad común en lo tocante a determinados temas en determinados lugares; a menudo faltan los procesos de socialización en los que se adquieren las disposiciones y capacidades necesarias para participar en argumentaciones morales, por ejemplo, lo que Kohlberg llama una conciencia moral posconvencional. Y más a menudo aún, las condiciones materiales y las estructuras sociales son tales que las cuestiones morales están a la vista de todos y hace ya tiempo que los desnudos hechos de la pobreza y la miseria, la humillación y la degradación se han encargado de darles cumplida respuesta. Siempre que las relaciones vigentes representan una pura burla a las exigencias de una moral universalista, las cuestiones morales se tornan cuestiones de ética política. ¿Cómo puede justificarse moralmente una acción moral reflexiva, es decir, una praxis, que se ponga por meta la realización de las condiciones necesarias para una existencia digna del hombre? A esta pregunta puede dársele una respuesta, si bien sólo de tipo procedimental.[20]

20. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Francfort, 1971, Introducción a la nueva edición, pág. 37 y sigs.

Se trata de cuestiones relativas a una política que se pone por meta transformar las formas de vida desde un punto de vista moral y que para ello no puede proceder en términos reformistas, es decir, ateniéndose a leyes ya vigentes y tenidas por legítimas. Afortunadamente, en nuestras latitudes estas cuestiones relativas a una moral revolucionaria, que tampoco hallaron nunca una respuesta satisfactoria dentro del marxismo *occidental*, han dejado de ser actuales; pero sí que son actuales las cuestiones relativas a la desobediencia civil, que he discutido en otro lugar.[21]

21. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Francfort, 1985, pág. 79 y sigs. y pág. 100 y sigs. Aquí he de limitarme a indicar que problemas de este tipo no pueden tratarse en el mismo nivel de complejidad que las objeciones precedentes. Primero hay que aclarar la relación entre moral, derecho y política. Estos universos de discurso están, sin duda, relacionados y se solapan entre sí, pero no se los debe identificar unos con otros. Bajo el aspecto de fundamentación, las ideas morales y jurídicas postradicionales presentan los mismos rasgos estructurales. El ámbito nuclear de los órdenes jurídicos modernos lo constituyen normas morales básicas, que han cobrado fuerza jurídica. Por otra parte, el derecho se distingue de la moral entre otras cosas porque los destinatarios de los que se exige la observancia de las normas quedan descargados de los problemas de justificación, aplicación y ejecución, que quedan transferidos a los órganos del Estado. También la política guarda estrechas relaciones con la moral y el derecho. Las cuestiones políticas de principio son de naturaleza moral. Y el poder político sólo puede ejercerse en forma de decisiones jurídicamente vinculantes, mientras que el sistema jurídico, por su parte, queda retroalimentativamente ligado a la política por vía del poder legislativo. Pero incluso en el ámbito de la formación pública de una voluntad común, la política se endereza más a la propuesta y realización de metas colectivas en el marco de reglas sobre las que existe consenso que a ese marco mismo de reglas morales y jurídicas.

## III

Resumiendo podemos decir que las objeciones de Hegel no se dirigen tanto contra la reformulación que hemos hecho de la ética de Kant, como contra algunos problemas a que la ética kantiana da lugar y que tampoco la ética del discurso puede resolver de un plumazo. Toda ética deontológica, y a la vez cognitivista, formalista y universalista, debe su concepto relativamente riguroso de moral a enérgicas abstracciones. Por tanto, se plantea inmediatamente el problema de si las cuestiones de justicia pueden aislarse de los contextos particulares en que en cada caso viene definida la idea de vida buena. Si este problema, como creo, puede quedar resuelto, se plantea un segundo problema, a saber: el de si la razón práctica, a la hora, a más tardar, de proceder a hacer aplicación al caso particular de las normas que han quedado justificadas ha de ceder sus competencias a la facultad de la mera prudencia, ligada en términos provinciales al contexto de que en cada caso se trate. Aun cuando este segundo problema, como pienso, pudiera resolverse, surge inmediatamente una tercera cuestión, a saber, la de si las ideas dimanantes de una moral universalista tienen posibilidades de quedar traducidas a la práctica. Pues esa moral universalista depende, en efecto, de una forma de vida que le resulte concorde. Pero con ello no se agota la astucia de los problemas que una ética universalista genera. Pues, ¿qué pasa, éste era nuestro último punto, con la justificación moral de una acción política que se pone por meta la creación de

condiciones sociales en que sea posible desarrollar discursos prácticos, es decir, en que se puedan obtener discursivamente ideas y convicciones morales y tornarlas eficaces en la práctica? Y no he entrado en otros dos problemas, que se siguen de las restricciones que a sí misma se impone toda concepción no metafísica.

La ética del discurso no puede recurrir a una teleología objetiva, y sobre todo no puede recurrir a un poder que se encargue de suspender o anular la irreversibilidad del curso de los acontecimientos históricos. ¿Cómo podemos entonces dar satisfacción al principio básico de la ética del discurso, que exige en cada caso el asentimiento de *todos*, si no está en nuestras manos reparar la injusticia y el dolor sufridos por generaciones pasadas, sobre que se asienta nuestra situación actual, y ni siquiera podemos ofrecer al menos un equivalente de la fuerza redentora del Juicio Final? ¿No resulta entonces realmente obsceno que nosotros, los nacidos después, que somos beneficiarios de normas que a la luz de la expectable configuración que permiten de nuestro futuro pueden considerarse justificadas, nos atrevamos a suponer, por lo menos contrafácticamente, el asentimiento de los humillados y ofendidos del pasado? [22] Igual de difícil resulta responder a la cuestión básica de la ética ecológica: ¿cómo se las ha una teoría que se limita al círculo de destinatarios que representan los sujetos capaces de lenguaje y

22. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie,* Düsseldorf, 1976, pág. 273 y sigs.

acción, con la vulnerabilidad de las creaturas que no hablan? La compasión que nos causa el animal torturado, el dolor que nos causan los entornos naturales destruidos ponen en marcha intuiciones morales que el narcisismo colectivo de una forma de considerar las cosas centrada en último término sólo en el hombre no puede pretender satisfacer en serio.

En este lugar, de estas dudas sólo quiero sacar *una* conclusión. Al estricto concepto de moral que para nosotros se sigue de las propias estructuras del pensamiento moderno debe corresponder una autocomprensión bien modesta de la teoría moral. A ésta le compete la tarea de aclarar y fundamentar el *moral point of view*. A la teoría moral cabe exigirle y confiarle que ilumine el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales constituyéndose así en una refutación del escepticismo valorativo. Pero aparte de eso, ha de renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales. Al limitarse a señalar y reconstruir el procedimiento de formación de la voluntad común hace sitio para los afectados mismos que son quienes, por su propia cuenta, han de encontrar respuesta a las cuestiones práctico-morales, cuestiones que les salen al paso con la objetividad y urgencia que tiene lo histórico. El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado a las verdades morales. En vista de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra propia existencia: en vista del hambre y la miseria en el Tercer Mundo; en vista de la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los «Estados de no-derecho»; en vista del creciente de-

sempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente; en vista, finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa para la vida en nuestro planeta; en vista de hechos tan provocadores como éstos, la concepción restrictiva que acabo de exponer acerca de lo que puede dar de sí una ética filosófica quizá resulte decepcionante; pero en todo caso también representa un aguijón: la filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política. Y por supuesto que tampoco a los filósofos, que, como todos los demás, se enfrentan a cuestiones práctico-morales de inmensa complicación y que hacen bien en tratar de empezar haciéndose una clara imagen de su situación. Y a tal fin las ciencias históricas y sociales pueden contribuir mucho más que la filosofía. Por eso permítanme concluir con una frase que escribió Horkheimer en 1933: «Para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una Constitución perfecta, es menester una teoría materialista de la sociedad».[23]

23. M. Horkheimer, «Materialismus und Moral», en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 2, 1933, pág. 175.

# ¿COMO ES POSIBLE LA LEGITIMIDAD POR VIA DE LEGALIDAD? *

Voy a sostener la tesis de que la autonomización del sistema jurídico no puede significar una desconexión completa de derecho y moral, por un lado, y de política por otro. El derecho, ni siquiera al convertirse en positivo rompe sus relaciones internas con la moral y la política. En la primera parte voy a bosquejar a grandes rasgos cómo el derecho moderno, con ayuda del derecho natural racional, se diferencia del complejo que en la tradición forman moral, derecho y política. En la segunda parte me ocuparé de la cuestión de cómo del hundimiento del derecho natural racional surge una idea de Estado de derecho que no se limita a enfrentarse impotente a una sociedad de alta complejidad y acelerado cambio. En la tercera parte, finalmente, investigaré desde una perspectiva interna cómo derecho y moral se complementan hoy a la vez que se entrelazan.

## I. Razón y positividad: sobre el entrelazamiento de derecho, política y moral

1) Si queremos entender por qué la diferencia-

* Publicado en *Kritische Justiz,* 20 (1987), págs. 1-16.

ción del derecho en modo alguno disuelve por entero el interno entrelazamiento de éste con la política y la moral, lo más adecuado es echar una ojeada retrospectiva sobre el nacimiento del derecho positivo. Este proceso se extiende en Europa desde fines de la Edad Media hasta las grandes codificaciones del siglo XVIII. También en los países del *Common-Law* el derecho consuetudinario queda reorganizado por el derecho romano merced a la influencia ejercida por juristas de formación académica; en este proceso el derecho va quedando adaptado a las condiciones de tráfico de una economía capitalista emergente y al régimen burocrático del Estado territorial que entonces nace. De este complicado proceso, rico en variantes y difícil de abarcar en su totalidad, voy a limitarme a un punto de especial importancia en el contexto de nuestras consideraciones relativas a filosofía del derecho. Lo que esa positivización del derecho filosóficamente significa puede entenderse mejor sobre el transfondo de la estructura trimembre del sistema jurídico medieval, que entonces se derrumba.

Desde una cierta distancia cabe todavía reconocer en nuestras propias tradiciones jurídicas correspondencias con aquellos tres elementos que, de acuerdo con algunos planteamientos de sociología jurídica comparada, habrían conformado la cultura jurídica de las viejas civilizaciones.[1] El sistema jurídico se ve protegido y coronado en estas culturas premodernas por un derecho sacro que se

1. R. M. Unger, *Law and Society*, Nueva York, 1976.

encargan de administrar en términos exegéticos especialistas en teología y en derecho. La pieza nuclear de ese sistema jurídico la constituye el derecho burocrático, «puesto» por el rey o emperador (quien es al propio tiempo juez supremo) en concordancia con aquellas tradiciones de derecho sacro. Y ambos tipos de derecho se encargan de dar forma a un derecho consuetudinario, por lo general no escrito, que en última instancia proviene de las tradiciones jurídicas de cada etnia. En el medievo europeo las cosas fueron algo distintas por cuanto que el derecho canónico de la Iglesia católica significó el mantenimiento ininterrumpido de la elevada técnica jurídica y conceptual del derecho romano clásico, a la vez que el derecho burocrático de los edictos y leyes imperiales, incluso antes del redescubrimiento del Corpus Justinianum, conectaba al menos con la idea de lo que había sido el imperio romano. Incluso el derecho consuetudinario se debía a la cultura jurídica mixta romano-germánica de las provincias occidentales del imperio y desde el siglo XII venía siendo objeto de transmisión escrita. Pero en los rasgos básicos se repite la estructura que cabe reconocer en todas las culturas superiores: la ramificación en derecho sacro y derecho profano, quedando el derecho sacro integrado en el orden del cosmos o en una historia de la salvación, articulada en el horizonte de una de las grandes religiones universales. Este derecho divino o natural no está a disposición del príncipe, sino que representa más bien el marco legitimador dentro del cual el príncipe, a través de las funciones de administración de justicia y de «posi-

ción» (creación) burocrática del derecho, ejerce su dominio profano. En este contexto Max Weber habla del «doble reino de la dominación tradicional».[2]

También en el medievo se conserva este carácter tradicional del derecho; todo derecho recibe su modo de validez del origen divino de un derecho natural entendido en términos cristianos. No puede crearse nuevo derecho si no es en nombre de la reforma o restauración del buen derecho antiguo. Pero esta vinculación a la comprensión tradicional del derecho contiene ya una interesante tensión, que se da entre los dos elementos del derecho proveniente del príncipe. Como juez supremo, el príncipe está sometido al derecho sacro, pues sólo así puede transmitirse la legitimidad de ese derecho al poder profano. De este respeto transido de *pietas* ante un orden jurídico intangible recibe su legitimación el ejercicio del poder político. Pero al propio tiempo el príncipe, que está situado en la cúspide de una administración organizada conforme a una jerarquía de cargos, hace también uso del derecho como de un medio que otorga a sus mandatos, por ejemplo en forma de edictos y decretos, un carácter colectivamente vinculante. Por este lado, el derecho, en tanto que medio del ejercicio del poder burocrático, sólo puede cumplir, empero, funciones de orden, manteniendo, por el otro, en forma de tradiciones jurídicas sacras, su carácter no instrumental, ese carácter que lo sitúa por encima del príncipe y que

2. Véase sobre este tema, W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tubinga, 1980.

éste ha de respetar al ejercer funciones de juez. Entre esos dos momentos, el del carácter no instrumental del derecho, que se presupone en la regulación por vía judicial de los posibles conflictos, y el del carácter instrumental de un derecho puesto al servicio de un determinado orden político, se da una permanente tensión. Esa tensión permanece oculta mientras no se ataquen los fundamentos sacros del derecho, y el pedestal que representa el derecho consuetudinario consagrado por la tradición se mantenga firmemente anclado en la práctica cotidiana.[3]

2) Pues bien, si se parte de que en las sociedades modernas cada vez pueden cumplirse menos estas dos condiciones, puede uno explicarse la positivización del derecho como una reacción a tales mudanzas.[4] A medida que las imágenes religiosas del mundo se desintegran en convicciones últimas de tipo subjetivo y privado y las tradiciones del derecho consuetudinario quedan absorbidas por un derecho de especialistas, los cuales hacen un *usus modernus* del derecho que elaboran, la estructura trimembre del sistema jurídico no tiene más remedio que venirse abajo. El derecho se reduce a una sola dimensión y sólo ocupa ya el lugar que hasta entonces había ocupado el derecho burocrático. El

3. Véase Schlosser, *Grundzüge der neueren Privatrechtsgeschichte*, Heidelberg, 1982.

4. Este aspecto interno es pasado por alto por la interpretación funcionalista de este proceso de positivación; véase N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, Opladen, 1983.

poder político del príncipe se emancipa de la vinculación al derecho sacro y se torna soberano. A ese poder político le compete ahora la tarea de llenar por su propia fuerza, mediante una actividad legislativa ejercida por el propio poder político, el hueco que deja tras de sí ese derecho natural administrado por teólogos. De ahora en adelante todo derecho tiene su fuente en la voluntad soberana del legislador político. Establecimiento, ejecución y aplicación de las leyes se convierten en tres momentos dentro de un proceso circular único, gobernado políticamente; y lo siguen siendo aun después de diferenciarse institucionalmente en poderes del Estado.

Con ello se muda la relación que guardaban entre sí aquellos dos momentos que eran el carácter sacro del derecho, por un lado, y la instrumentalidad del derecho, por otro. Cuando se han diferenciado suficientemente los papeles –y en ello radica el significado de la división de poderes–, los programas legislativos anteceden al ejercicio del poder judicial. Pero, ¿puede un derecho político, que es susceptible de cambiarse a voluntad, contar aún con la vinculante autoridad que antaño rodeaba al intangible derecho sacro? ¿Puede aún el derecho positivo obligar internamente, si ya no puede recibir su modo de validez de un derecho superior, como sucedía antaño con el derecho burocrático en el sistema jurídico tradicional? A estas preguntas el positivismo jurídico ha dado siempre respuestas afirmativas.[5] En una de

5. N. Hörster, *Recht und Moral*, Gotinga, 1972.

las variantes, el derecho queda privado de su carácter normativo en general y sólo viene definido ya en términos instrumentales: el derecho se considera exclusivamente como lo que un soberano manda (Austin). Con ello el momento de no instrumentalidad desaparece como un residuo metafísico. La otra variante del positivismo jurídico se atiene a la premisa de que el derecho sólo puede cumplir su función nuclear de regulación judicial de los conflictos mientras las leyes que se apliquen conserven un momento de aquella incondicionalidad que tenían antaño. Pero este momento sólo puede tener ya su fuente en la propia forma del derecho positivo, no en los contenidos que el derecho positivo conserve del derecho natural (Kelsen). Desde este punto de vista, el sistema jurídico, separado de la política y de la moral, con la administración de justicia como núcleo institucional, es el único lugar que queda en que el derecho puede mantener su forma por su propia fuerza y con ello su autonomía. En ambos casos, parece obtenerse la conclusión de que puede prescindirse de la garantía metasocial de validez jurídica que antaño había representado el derecho sacro, sin que sea menester buscarle *sustituto*.

Pero los orígenes históricos, tanto del derecho tradicional como del derecho moderno, hablan en contra de esta tesis. Pues el derecho antecede al nacimiento del poder políticamente organizado, es decir, del poder estatalmente organizado, mientras que el derecho sancionado estatalmente o el poder estatal organizado jurídicamente surgen simultánea-

mente en forma de régimen político.[6] Pues parece ser que es la evolución arcaica del derecho la que empieza haciendo posible la aparición de un orden político en el que el poder estatal y el derecho estatal se contituyen recíprocamente. Y cuando se consideran las cosas desde esta constelación, es difícil imaginar que alguna vez el derecho pueda quedar enteramente absorbido por la política o quedar escindido por entero del sistema político. Allende de eso, puede mostrarse que determinadas estructuras de la conciencia moral desempeñaron un importante papel en la articulación de la simbiosis entre derecho y poder estatal. Un papel similar es el que desempeñó la conciencia moral en el tránsito desde el derecho tradicional a un derecho positivo profano asegurado por el monopolio estatal de la violencia y dejado al arbitrio del legislador político. Ese momento de incondicionalidad, que incluso en el derecho moderno sigue constituyendo un contrapeso a la instrumentalización política del medio que es el derecho, se debe a la interconexión de la política y del derecho con la moral.

3) Esta constelación se establece por primera vez con la simbiosis entre derecho y poder estatal. En las sociedades tribales neolíticas[7] rigen típicamente tres mecanismos de regulación de los conflictos internos: las prácticas de autoauxilio (alianzas y venganzas de sangre), la invocación ritual de poderes má-

6. Sobre lo que sigue, véase U. Wesel, *Frühformen des Rechts*, Francfort, 1984.
7. Véase U. Wesel, *loc. cit.*, pág. 329 y sigs.

gicos (oráculos y duelos rituales) y la mediación arbitral como equivalente pacífico de la violencia y la magia. Pero tales mediadores carecen todavía de la facultad de cerrar de modo vinculante o por propia decisión los litigios de las partes o de imponer sus propias decisiones incluso contra las lealtades dimanantes del sistema de parentesco. Junto con esta característica de urgibilidad, se echan también en falta los tribunales de justicia y los procedimientos judiciales. Además, el derecho permanece todavía tan estrechamente hermanado con la costumbre y las representaciones religiosas, que apenas cabe distinguir entre fenómenos genuinamente jurídicos y otros fenómenos. La concepción de la justicia subyacente a todas las formas de regulación de los conflictos está entretejida con la interpretación mítica del mundo. La venganza, la represalia, la compensación, sirven al restablecimiento de un orden perturbado. Este orden, construido de simetrías y reciprocidades, se extiende por igual tanto a las personas particulares y a los grupos de parentesco, como a la naturaleza y a la sociedad en conjunto. La gravedad de un delito se mide por las consecuencias del hecho, no por las intenciones del agente. Una sanción tiene el sentido de una compensación por el perjuicio causado, y no el sentido de un castigo que se inflige a un malhechor que se ha hecho culpable de la transgresión de una norma.

Estas ideas concretistas de justicia no permiten todavía una separación entre cuestiones de derecho y cuestiones de hecho. En las prácticas jurídicas

arcaicas se mezclan y confunden juicios normativos, ponderación inteligente de intereses y afirmaciones relativas a hechos. Faltan conceptos como el de imputabilidad y culpa. No se distingue entre actuación intencionada y comportamiento negligente. Lo que cuenta es el perjuicio objetivamente causado. No existe separación entre el derecho civil y el derecho penal; todas las transgresiones jurídicas son, en cierto modo, delitos que exigen se compensen los daños. Tales distinciones sólo resultan posibles cuando surge un nuevo concepto que revoluciona al mundo de representaciones morales. Me refiero al concepto de norma jurídica independiente de la situación, de una norma jurídica que está por encima tanto de las partes litigantes como del juez imparcial, de una norma jurídica previa que se considera vinculante para todos. En torno a este núcleo cristaliza lo que L. Kohlberg llama conciencia moral «convencional». Sin tal concepción de la norma, lo único que el juez puede hacer es tratar de convencer a las partes de que lleguen a un compromiso. Para ello puede hacer valer como influjo el prestigio personal que debe a la posición social que ocupa, a su riqueza o a su edad. Pero le falta poder político; no puede apelar todavía a la autoridad de una ley que de forma impersonal obliga a todos, ni a la conciencia moral de los implicados.[8]

Propongo el siguiente experimento mental: supongamos que antes de que haya surgido algo así

8. L. Posipil, *Anthropologie des Rechts. Recht und Gessellschaft in archaischen und modernen Kulturen,* Munich, 1982.

como una autoridad estatal, se desarrollan ideas jurídicas y morales convencionales (en el sentido de Kohlberg). Entonces un jefe, a la hora, por ejemplo, de resolver un conflicto, puede apoyarse ya en el carácter vinculante de normas jurídicas reconocidas, pero al carácter moralmente vinculante de su juicio no puede añadirle todavía el carácter fácticamente coercitivo de un potencial de sanción estatal. Y, sin embargo, su papel de jefe, que hasta ese momento descansaba sobre su influencia y prestigio fácticos, puede sufrir una mudanza importante. Tres secuencias son de interés en este escenario. Tal jefe, en tanto que protector de normas intersubjetivamente reconocidas, participará, en primer lugar, del aura del derecho que él administra. La autoridad normativa del derecho podría transmitirse de la competencia de juez al poder de mando de jefe, poder de mando ligado a la competencia de juez por vía de identidad personal. El poder fáctico del influyente se transformaría entonces gradualmente en el poder dotado de autoridad normativa de alguien que puede dar órdenes y tomar decisiones colectivamente vinculantes. Pero para entonces se habría transformado también, en segundo lugar, la cualidad de las decisiones judiciales. Pues tras las normas jurídicas moralmente obligatorias, no estaría ya sólo la presión que en la vida cotidiana de una tribu se ejerce sobre los individuos para que se conformen a las normas, o el poder fáctico de una persona prominente, sino la sanción con que amenaza un príncipe dotado de poder político legítimo. Habría surgido así el modo de validez ambivalente que caracteriza

al derecho estatal, un modo de validez en que se funden reconocimiento y coerción. Pero con ello, y en tercer lugar, el políticamente poderoso se habría hecho con un medio con cuya ayuda puede crear una organización de cargos y ejercer burocráticamente ese poder. Como medio de organización, el derecho cobra entonces, junto a su aspecto de incondicionalidad de derecho objetivo, también un aspecto instrumental.

Aunque estas consideraciones tienen también un contenido empírico,[9] lo que ante todo me importa es la aclaración de relaciones conceptuales. Sólo cuando las imágenes del mundo se van haciendo cada vez más complejas se desarrolla una conciencia moral de nivel convencional (siempre en el sentido de L. Kohlberg); sólo una conciencia ligada a normas ancladas en la tradición y moralmente obligatorias hace posible la transformación del poder fáctico en un poder dotado de autoridad normativa; sólo cuando se dispone de poder legítimo es posible proceder a implantar políticamente normas jurídicas; sólo el derecho coercitivo puede utilizarse para la organización del poder estatal; si se analiza en detalle este entrelazamiento de moral inserta en una imagen religiosa del mundo, poder jurídicamente legitimado y administración estatal organizada en forma jurídica, resulta claro lo insostenible de las dos concepciones positivistas del derecho, a que me he referido anteriormente.

9. K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Francfort, 1976; J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francfort, 1976.

4) La reducción de las normas jurídicas a mandatos de un legislador político implica que el derecho se disuelve, por así decir, en política. Pero con ello se descompone y desintegra el concepto mismo de lo político. Pues bajo tal premisa, la dominación política ya no puede en todo caso entenderse como poder legitimado jurídicamente; pues un derecho que queda totalmente al servicio del sistema político pierde su fuerza legitimadora. Tan pronto como la legitimación se entiende como una operación propia del sistema político, como algo que la propia política hubiese de suministrar, estamos abandonando *nuestros* conceptos de derecho y política. La misma consecuencia se sigue de la otra concepción conforme a la que el derecho positivo podría mantener su autonomía por sus propias fuerzas, es decir, mediante las aportaciones dogmáticas de un sistema judicial fiel a la ley, autonomizado frente a la política y a la moral. Tan pronto como la vigencia del derecho pierde toda relación moral (y, por tanto, toda relación que vaya más allá de la decisión del legislador) con los aspectos de justicia, se torna difusa la identidad del derecho mismo. Pues entonces faltan los puntos de vista legitimadores bajo los que el sistema jurídico pudiera verse obligado a mantener y preservar una determinada estructura.

Si damos por sentado que las sociedades modernas no pueden renunciar al derecho (ni con el seudónimo de «derecho» sustituirlo por otro equivalente funcional, es decir, por una práctica de *tipo completamente distinto*), la positivización del derecho plantea un problema, incluso ya por razones

conceptuales. Pues al derecho sacro desencantado -y a un derecho consuetudinario vaciado, que ha perdido su sustancia- hay que buscarle un equivalente que permita al derecho positivo mantener un momento de incondicionalidad. Tal equivalencia fue lo que en el mundo moderno se desarrolló primero en forma de derecho natural racional, el cual no sólo fue importante para la filosofía del derecho, sino que, en lo que a dogmática jurídica se refiere, tuvo una importancia directa para las grandes codificaciones y para la práctica jurídica de realización y desarrollo del derecho.[10] En nuestro contexto quisiera llamar la atención sobre dos puntos: a) en el derecho natural racional se articula una etapa nueva, postradicional, de la conciencia moral, que liga el derecho moderno a principios y lo asienta sobre el terreno de una racionalidad procedimental; b) unas veces fue la positivización del derecho como tal y otra la necesidad de fundamentación nacida de esa positivización lo que quedó en primer plano como fenómeno necesitado de explicación; correspondientemente, las teorías del contrato social se desarrollaron en direcciones opuestas. Pero en ninguno de los dos casos lograron establecer una relación plausible entre los momentos de incondicionalidad e instrumentalidad, que caracterizan al derecho.

ad a). El derecho natural racional reacciona al desmoronamiento del derecho natural basado en la

10. F. Wiacker, *Privatrechsgeschichte der Neuzeit*, Gotinga, 1969, pág. 249 y sigs.

religión y en la metafísica y a la «desmoralización» de una política interpretada crecientemente en términos naturalistas y guiada por intereses relativos a la autoafirmación de los Estados nacientes. Tan pronto como el Estado monopolizador de la violencia logra, en su papel de legislador soberano, convertirse en fuente exclusiva del derecho, este derecho rebajado a medio de organización corre el riesgo de perder toda relación con la justicia y, con ello, su genuino carácter de derecho. Con la positivización de un derecho que se vuelve dependiente del soberano estatal, no desaparece la problemática de la fundamentación, sino que esa problemática no hace más que desplazarse hacia la base, ahora mucho más estrecha, que representa una ética profana, de tipo posmetafísico, y desligada de las imágenes religiosas del mundo.

La figura básica del derecho privado burgués es el contrato. La autonomía en lo tocante a cerrar contratos capacita a las personas jurídicas privadas para generar derechos subjetivos. Pues bien, en la idea del contrato social, esa figura de pensamiento es objeto de una interesante interpretación que tiene por fin justificar moralmente el poder ejercido en forma de derecho positivo, justificar moralmente la «dominación legal racional» (en el sentido de Weber). Un contrato que cada individuo autónomo concluye con todos los demás individuos autónomos sólo puede tener por contenido algo que razonablemente todos puedan querer con vistas a la satisfacción de los intereses de cada uno. Por esta vía sólo resultan aceptables aquellas regulaciones que

puedan contar con el asentimiento no forzado de todos. Esta idea básica delata que la razón del derecho natural moderno es esencialmente razón práctica, la razón de una moral autónoma. Esta exige que distingamos entre normas, principios justificatorios y procedimientos, es decir, procedimientos conforme a los que podamos examinar si las normas, a la luz de principios válidos, pueden contar con el asentimiento de todos. Como la idea de contrato social pone en juego un procedimiento de ese tipo para la justificación de los órdenes políticos organizados jurídicamente, el derecho positivo queda sometido a principios morales. Desde la perspectiva de una lógica evolutiva (en el sentido de Piaget) resulta obvia la hipótesis de que en el tránsito a la modernidad es de nuevo un cambio de la conciencia moral el que marca la pauta de la evolución del derecho.

ad b). El derecho natural racional aparece en versiones distintas. Autores como Hobbes se sienten más bien fascinados por el fenómeno de que el derecho puede cambiarse a voluntad; autores como Kant, por el déficit de fundamentación que aqueja a ese nuevo derecho que se ha vuelto positivo. Como es sabido, Hobbes desarrolla su teoría partiendo de premisas que privan, así al derecho positivo como al poder político, de todas sus connotaciones morales; el derecho establecido por el soberano ha de arreglárselas sin un equivalente racional del derecho sacro desencantado. Pero, naturalmente, al desarrollar una teoría que no hace sino ofrecer a sus destinatarios un equivalente racional de aquel derecho sa-

cro, Hobbes se ve envuelto en una contradicción realizativa (en el sentido que da a esta expresión K. O. Apel). El contenido manifiesto de su teoría, que explica cómo el derecho totalmente positivizado funciona de forma ajena a toda moral, cae en contradicción con el papel *pragmático* de la teoría misma, que trata de explicar a sus lectores por qué, como ciudadanos libres e iguales, podrían tener buenas razones para decidir someterse a un poder estatal absoluto.

Kant hace después explícitos los supuestos normativos que la teoría de Hobbes lleva implícitos y desarrolla desde el principio su teoría del derecho en el marco de la teoría moral. El principio general del derecho, que objetivamente subyace a toda legislación, proviene para Kant del imperativo categórico. De este principio supremo de la legislación se sigue a su vez el derecho subjetivo originario de cada uno a exigir de todos los demás miembros del sistema jurídico el respeto a su libertad en la medida en que esa libertad se pueda poner en concordancia con la igual libertad de todos conforme a leyes generales. Mientras que para Hobbes el derecho positivo es, en última instancia, un medio de organización del poder político, para Kant cobra un carácter esencialmente moral. Pero tampoco en estas versiones más maduras logra el derecho natural racional resolver la tarea que él mismo se propone de explicar racionalmente las condiciones de legitimidad de la dominación legal. Hobbes sacrifica la incondicionalidad del derecho a su positividad, en Kant el derecho natural o moral, deducido *a priori* de la ra-

zón práctica, cobra tal predominio, que el derecho corre el riesgo de disolverse en moral: el derecho queda rebajado a un modo deficiente de moral.

Kant inserta de tal suerte el momento de incondicionalidad en los fundamentos morales del derecho, que el derecho positivo queda subsumido bajo el derecho natural racional. En ese derecho, integralmente prejuzgado por el derecho natural racional, no queda espacio alguno para el aspecto instrumental de un derecho del que el legislador político ha de servirse en las tareas que le competen de articulación de la vida colectiva. Tras venirse abajo el baldaquino que era el derecho natural cristiano, no quedan sino las columnas que representan una política interpretada en términos naturalistas, por un lado, y un derecho sustentado por el poder de decisión política, por otro. Kant reconstruye el edificio destruido procediendo a una simple sustitución: el derecho natural racional, fundamentado en términos autónomos, es el encargado de ocupar la vacante que había dejado el derecho natural de tipo religioso y metafísico. Con ello, en comparación con la estructura trimembre del derecho tradicional, cambia, ciertamente, la función mediadora ejercida por la administración de justicia que había transmitido la legitimación sacra al príncipe y a su dominación burocrática. Ahora la administración de justicia queda por debajo del legislador político y se limita a ser la administradora de los programas de éste; pero ahora, los poderes del Estado, en sí diferenciados, quedan también bajo la sombra de una *res publica*

*noumenon* deducida a partir de la razón, que debe encontrar en la *res publica phaenomenon* una reproducción lo más fiel posible. La positivización del derecho, en tanto que realización de principios del derecho natural racional, queda sometida a los imperativos de la razón.

Pero si la política y el derecho pasan a desempeñar el papel subordinado de órganos ejecutores de las leyes de la razón práctica, la política pierde su competencia legisladora y el derecho su positividad. De ahí que Kant tenga que recurrir a las premisas metafísicas de su doctrina de los «dos reinos» para distinguir entre sí, de forma altamente contradictoria, legalidad y moralidad.[11]

## II. La sustitución del derecho natural racional por la idea de Estado de derecho

1) El derecho natural racional no sólo se abandonó por razones filosóficas; el estado de cosas que ese derecho tenía por fin interpretar se le tornó tan complejo que le resultó inabarcable. Muy pronto quedó claro que la dinámica de una sociedad integrada a través de mercados ya no podía quedar captada y apresada en los conceptos normativos del derecho, ni mucho menos podía detenérsela en el marco de un sistema jurídico diseñado *a priori*. Toda tentativa de deducir de principios supremos, de una

11. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlín, 1984, pág. 16 y sigs.

vez por todas, los fundamentos del derecho privado y del derecho público, tenía que fracasar ante la complejidad de la sociedad y de la historia. Las teorías del contrato social –y no solamente las idealistas entre ellas– estaban articuladas en términos excesivamente abstractos. No habían reflexionado sobre los supuestos sociales de su individualismo posesivo. No se habían confesado a sí mismas que las instituciones básicas del derecho privado que son la propiedad y el contrato, así como los derechos subjetivo-públicos de protección frente al Estado burocrático, sólo podían prometer justicia a condición de poder contar con el ficticio soporte de una economía de pequeños propietarios. Simultáneamente, las teorías del contrato social –y no solamente las que procedían en términos apriorísticos– estaban planteadas de forma demasiado concretista. No se habían percatado de la alta movilidad de las relaciones sociales y habían subestimado la presión que, en punto a adaptación, ejercen sobre todas las esferas sociales el crecimiento capitalista y, en general, la modernización social.

En Alemania el contenido moral del derecho natural quedó escindido de la teoría del derecho y fue primero proseguido por las vías paralelas que representan la dogmática del derecho privado y la idea de Estado de derecho, para quedar después vaciado en términos positivistas en el curso del siglo XIX. Desde el punto de vista de la ciencia jurídica el derecho se agotaba en lo esencial en el código civil administrado por juristas. Aquí, en el sistema del derecho privado mismo, y no por el lado de un legislador demo-

crático, habían de quedar asegurados los contenidos morales del derecho.[12] F. C. von Savigny, que construyó la totalidad del derecho privado como un edificio de derechos subjetivos, opinaba, siguiendo a Kant, que la forma del derecho subjetivo es en sí misma moral. Los derechos subjetivos universales delimitan ámbitos de autonomía privada y garantizan la libertad individual por vía de facultades individuales de acción. La moralidad del derecho consiste en que «a la voluntad individual se le señala un ámbito en el que puede reinar con independencia de toda voluntad extraña».[13] Pero con el desarrollo fáctico del derecho quedó claro que los derechos subjetivos son algo secundario frente al derecho objetivo y que ni siquiera son capaces de ofrecer la base conceptual para el sistema del derecho privado. El concepto de derecho subjetivo es objeto entonces de una reinterpretación positivista y queda purificado de todas sus asociaciones normativas. Según la definición de B. Windscheid, los derechos subjetivos se limitan a transformar los mandatos del orden jurídico objetivo en facultades de los sujetos jurídicos individuales.

Una evolución paralela es la que cabe trazar para la idea de Estado de derecho, que Kant, notémoslo bien, sólo había introducido bajo reservas hipotéticas. Los teóricos alemanes del siglo XIX están ante

12. H. Coing, «Das Verhältnis der positiven Rechtswissenschaft zur Ethik im 19. Jahrhundert», en: J. Blühdorn/J. Ritter (comps.), *Recht und Freiheit*, Francfort, 1970, pág. 11 y sigs.
13. F. C. von Savigny, *System des heutigen Römisches Rechts*, I, 1940, pág. 333.

todo interesados en domesticar en términos constitucionales el poder administrativo de los monarcas. Mohl y Welcker todavía defienden en el *Vormärz* que las leyes abstractas y generales son el medio apropiado para fomentar por igual en todos los ciudadanos «el desarrollo más multilateral posible y racional de todas las fuerzas espirituales y corporales».[14] Pero tras la fundación del Reich, Gerber y Laband desarrollan ya la teoría de la ley como mandato del soberano, de una instancia legisladora no ligada en lo que a contenidos se refiere. Es este concepto positivista de ley el que, finalmente, los constitucionalistas progresistas de la República de Weimar, tales como Heller, suponen al legislador parlamentario: «En el Estado de derecho se llaman leyes sólo las normas jurídicas dictadas por la Asamblea Legislativa y todas las normas jurídicas dictadas por la Asamblea Legislativa».[15]

Me he detenido a recordar este desarrollo, que no es un desarrollo del que pueda decirse que sea típicamente alemán, porque en él la erosión que experimenta ese concepto de ley moralizado en términos de derecho natural, puede explicarse desde la doble perspectiva del especialista en dogmática jurídica y del juez, por un lado, y del legislador, progresivamente parlamentarizado, por otro. En los países anglosajones, en donde la idea de estado de derecho se desarrolló desde el principio como *rule of law*, esto

14. Véase I. Mauss, «Entwicklung und Funktionswandel des bürgerlichen Rechtsstaats», en: M. Tohidipur (comp.), *Der bürgerliche Rechtsstaat*, I, Francfort, 1978, pág. 13 y sigs.
15. H. Heller, *Ges. Schriften*, II, Leiden, 1971, pág. 226.

es, en consonancia con los desarrollos democráticos, el proceso judicial equitativo *(fair trial and due process)* fue el modelo de interpretación unitaria que se aplicó, así a la legislación como a la administración de justicia. En Alemania, la destrucción positivista del derecho natural racional se efectuó por dos caminos separados. Ciertamente que tanto en la dogmática del derecho privado como en la teoría del derecho constitucional queda desmentida la construcción de Kant, conforme a la cual política y derecho quedaban sometidos a los imperativos morales del derecho natural racional, pero ello por una doble vía, a saber: desde el punto de vista de la administración de justicia, por un lado, y desde el punto de vista del legislador político, por otro. De ahí que a aquellos que, tras el desmoronamiento de la construcción que representó el derecho natural racional, tampoco quedaron muy convencidos por la alternativa que representaba el positivismo jurídico, *el mismo* problema hubo de presentárseles de forma distinta por cada uno de esos lados.

Al problema se le puede dar en términos generales la siguiente versión. Por un lado, los fundamentos morales del derecho positivo no pueden explicarse en forma de un derecho natural racional superior. Por otro lado, tampoco se los puede liquidar sin sustituirlos, so pena de privar al derecho de ese momento de incondicionalidad del que esencialmente ha menester. Pero entonces hay que mostrar cómo cabe estabilizar, en el interior del derecho positivo mismo, el punto de vista moral que representa la formación imparcial del juicio y la formación impar-

cial de la voluntad colectiva. Para satisfacer esta exigencia no basta con que determinados principios morales del derecho natural racional queden positivizados como contenidos del derecho constitucional. Pues de lo que se trata es precisamente de la contingencia de los contenidos de un derecho que puede cambiarse a voluntad. La moralidad integrada en el derecho positivo ha de tener más bien la fuerza trascendedora de un procedimiento que se regule a sí mismo, que controle su propia racionalidad.

2) Bajo la presión de este problema, aquellos sucesores de Savigny que no se dieron por contentos con la interpretación positivista de los derechos subjetivos, trataron de convertir el derecho científico de los juristas en fuente de legitimación. Savigny, en su teoría de las fuentes del derecho, había asignado a la justicia y a la dogmática jurídica la tarea todavía subordinada y modesta de «traer a conciencia y exponer de forma científica el derecho positivo procedente de la costumbre y la legislación».[16] En cambio, G. F. Puchta sostiene a fines de siglo la idea de que la producción del derecho no ha de ser sólo asunto del legislador político, pues de otro modo el Estado no se fundaría en «derecho», es decir, no podría ser Estado de derecho. Antes bien, compete a la justicia, yendo más allá del derecho vigente, la tarea productiva de una prosecución y complementación cons-

16. F. C. Savigny, *Allgemeine Natur der Rechtsquellen*, 1840, pág. 44.

tructivas del derecho vigente, dirigidas por principios.[17] Este derecho de los jueces habría de obtener del método científico de fundamentación, es decir, de los argumentos de una jurisprudencia que procede científicamente, esa autoridad independiente que Puchta quiere atribuirle. Ya Puchta ofrece un punto de apoyo para una teoría, que, desde la perspectiva de la administración de justicia, hace derivar de una racionalidad procedimental inserta en el propio discurso jurídico los fundamentos legitimadores de la legalidad.

Desde la perspectiva del poder legislativo, resulta obvia una interpretación análoga, aun cuando la discusión parlamentaria se enderece directamente a la obtención de compromisos y no, como el discurso jurídico, a una fundamentación científicamente disciplinada de los juicios. También por este lado, a aquellos que no podían conformarse con el positivismo democrático de la ley no pudo menos de planteárseles la cuestión de en virtud de qué razones pueden pretender legitimidad las leyes producidas con mayoría parlamentaria. Ya Kant, siguiendo el concepto de autonomía de Rousseau, había dado un primer paso para elaborar y poner de relieve, partiendo del propio procedimiento que subyace a la legislación democrática, el punto de vista moral de la imparcialidad. Como es sabido, Kant convierte en piedra de toque de la juridicidad de cada ley pública el criterio de si «podría haber surgido de la voluntad

17. G. H. Puchta, *Vom Recht*, 1841, pág. 52 y sigs.

unida de todo un pueblo».[18] Ciertamente que el propio Kant contribuyó a que enseguida se confundieran dos significados distintos de «universalidad» o «generalidad» de la ley: la generalidad o universalidad semántica de la ley abstractamente general vino a sustituir a esa universalidad procedimental que caracteriza a la ley producida democráticamente como expresión de «la voluntad unida del pueblo».

En Alemania, donde la discusión sobre teoría de la democracia sólo revivió en los años veinte de este siglo, esta confusión tuvo dos desafortunadas consecuencias. Por un lado, se pasó por alto el prolijo *onus probandi* que asume una teoría de la democracia, planteada en términos procedimentales, *onus probandi* qué aún hoy está por desempeñar. En primer lugar habría que mostrar en términos de teoría de la argumentación cómo en la formación de la voluntad parlamentaria del legislador se compenetran discursos relativos a objetivos políticos y discursos relativos a fundamentaciones morales, con cuestiones relativas a su plasmación en normas y al control jurídico de ellas. En segundo lugar, habría que aclarar en qué se distingue un acuerdo alcanzado argumentativamente de un compromiso negociado y cómo, a su vez, el punto de vista moral se hace valer en las condiciones que los compromisos han de cumplir para poder ser considerados *fair*. Pero en tercer lugar, y sobre todo, habría que reconstruir cómo habría de institucionalizarse por vía de procedimientos jurídicos la imparcialidad de las decisiones del poder legisla-

18. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten.*

tivo, empezando por la regla de la mayoría, pasando por las reglas que rigen las discusiones parlamentarias, y acabando por el derecho electoral y la formación de la opinión pública en el espacio público político. Este análisis habría de guiarse por un modelo que representase la conexión que se da entre los presupuestos necesarios de la comunicación relativos a la formación discursiva de la voluntad colectiva, y una negociación y ponderación de intereses que puedan considerarse *fair*. Sólo sobre este transfondo podrían analizarse críticamente el sentido normativo y la práctica efectiva de tales procedimientos.[19]

Pero aparte de lo dicho, esa confusión de universalidad procedimental y universalidad semántica de las leyes dictadas por el Parlamento tuvo por consecuencia que se pasara por alto la autonomía de la problemática que la aplicación del derecho comporta. Aun cuando la racionalidad procedimental (una racionalidad cargada de contenidos morales) del poder legislativo quedara lo bastante asegurada institucionalmente, las leyes (se trate o no del derecho regulador que caracteriza al estado social) no podrían tener nunca una forma semántica tal que de ella resultase una determinación que sólo dejase ya al juez la tarea de una aplicación algorítmica. Como demuestra la hermenéutica filosófica,[20] las operaciones interpretativas en la aplicación de las reglas

19. U. Neumann, *Juristische Argumentationslehre*, Darmstadt, 1986, pág. 70 y sigs.

20. J. Esser, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*, Francfort, 1972.

comportan siempre operaciones constructivas que constituyen un desarrollo del derecho. De ahí que el problema de la racionalidad procedimental se plantee de nuevo y de forma distinta para la práctica de las decisiones judiciales y para la dogmática jurídica.

En los procedimientos legislativos, esta moralidad emigrada al derecho puede imponerse por vía de que los discursos sobre objetivos políticos queden sujetos a las restricciones dimanantes del principio de que sus resultados sean susceptibles de un asentimiento general, es decir, a las restricciones del punto de vista moral que hemos de respetar cuando se trata de *fundamentar* normas. Pero en una *aplicación* de normas, que resulte sensible al contexto, la imparcialidad del juicio no queda asegurada por el solo hecho de preguntarnos qué es lo que todos podrían querer, sino preguntándonos si se han tenido adecuadamente en cuenta todos los aspectos relevantes de una situación dada. Antes de poder decidir qué normas, que a veces pueden colisionar entre sí y, por tanto, han de jerarquizarse a la luz de principios, han de aplicarse a un caso, hay que aclarar si la descripción de la situación es adecuada y completa en lo tocante a los intereses afectados. Como ha demostrado Klaus Günther,[21] en los casos de fundamentación de normas la razón práctica se hace valer comprobando si los intereses son *susceptibles de universalización*, y en los casos de aplicación de nor-

21. K. Günther, «Das Prinzip der Unparteilichkeit und die funktionale Bestimmtheit des Rechts», Ms. 1986.

mas, comprobando si se han tenido en cuenta de forma *adecuada* y *completa* todos los contextos relevantes a la luz de reglas que pueden colisionar entre sí. Y esto es lo que han de materializar los procedimientos jurídicos que hayan de institucionalizar la imparcialidad de la administración de justicia.

3) A lo que apunto con estas consideraciones es a la idea de un Estado de derecho con división de poderes, que extraiga su legitimidad de una racionalidad que garantice la imparcialidad de los procedimientos legislativos y judiciales. Con ello no se habría obtenido otra cosa que un estándar crítico para el análisis de la realidad constitucional. Y sin embargo, esa idea no se limita a oponerse abstractamente (a fuer de un impotente deber-ser) a una realidad que tan poco concuerda con ella. Antes bien, la racionalidad procedimental, emigrada ya parcialmente al derecho positivo, constituye (tras el desmoronamiento del derecho natural racional) la única dimensión que queda en la que puede asegurarse al derecho positivo un momento de incondicionalidad y una estructura sustraída a ataques contingentes.

## III. La racionalidad de los procedimientos institucionalizados jurídicamente: cuestiones preliminares

1) Si en sociedades de nuestro tipo ha de ser posible una legitimidad por vía de legalidad, la fe en

la legalidad, que ya no puede contar con las certezas colectivas que antaño dimanaban de la religión y la metafísica, tiene que apoyarse en la «racionalidad» del derecho, entendida ésta en el sentido que fuere. Ahora bien, no se ha confirmado la suposición de Max Weber de que la base de la fuerza legitimadora que la legalidad posee sea una racionalidad autónoma, exenta de moralidad, inmanente al derecho como tal. Una dominación política ejercida en las formas del derecho positivo, obligadas siempre a justificarse, no puede deber su legitimidad a otra cosa que al contenido moral implícito de las cualidades formales del derecho. Pero el formalismo del derecho no debe pensarse en términos excesivamente concretistas, ligados a determinados rasgos semánticos, sino que la fuerza legitimadora ha de provenir de los procedimientos en que institucionalmente se plasmen tanto las exigencias de fundamentación como las vías por las que esas exigencias puedan argumentativamente desempeñarse. La fuente de legitimación no debe buscarse tampoco en una sola dirección. No ha de buscarse sólo en un lugar, sea el legislador político o la administración de justicia. Pues dada la estructura que caracteriza a una política ligada a las obligaciones inherentes al Estado social, ni siquiera el legislador democrático más cuidadoso podría conseguir ligar a la justicia y a la administración mediante la forma semántica de la ley; no es posible prescindir del derecho de tipo regulativo que caracteriza al Estado social. El núcleo racional (en sentido práctico-moral) de los procedimientos jurídicos sólo se nos revela cuando se analiza cómo a través de la idea de imparcia-

lidad, tanto la fundamentación de las normas como la aplicación de las regulaciones vinculantes establecen una conexión constructiva entre el derecho vigente, los procedimientos legislativos y los procedimientos de aplicación del derecho. Esta idea de imparcialidad constituye el núcleo de la razón práctica. Si dejamos por un momento de lado el problema de la *aplicación* imparcial de las normas, la idea de imparcialidad nos aparece desplegada, bajo el aspecto sobre todo de *fundamentación* de las normas, en las teorías de la moral y las teorías de la justicia que proponen un procedimiento para enjuiciar las cuestiones prácticas desde un punto de vista moral. La racionalidad de tal procedimiento puro, previo a toda institucionalización, se mide viendo si en él el *moral point of view* queda articulado de forma adecuada.

En la actualidad veo *tres candidatos serios* para tal teoría procedimental de la justicia. Los tres provienen de la tradición kantiana, pero se distinguen por los modelos a que recurren para explicar el procedimiento de formación imparcial de la voluntad colectiva.[22] John Rawls [23] sigue partiendo del modelo del contrato social e inserta en la descripción de la «posición original» las restricciones normativas bajo las que el egoísmo racional de partes libres e iguales acaba conduciendo a la elección de principios nor-

22. J. Habermas, «Gerechtigkeit und Solidarität», en W. Edelstein/G. Nunner (comps.), *Bestimmung der Moral*, Francfort, 1986.
23. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1972.

mativamente correctos. La *fairness* de los resultados viene asegurada por el procedimiento por el que esos resultados se obtienen. L. Kohlberg utiliza, en cambio, el modelo de G. H. Mead de la universal reciprocidad de perspectivas entrelazadas entre sí. En vez de una «posición original» idealizada, tenemos una asunción ideal de rol *(ideal role-taking)*, que exige del sujeto que juzga moralmente ponerse en lugar de todos aquellos que se verían afectados por la entrada en vigor de la norma en cuestión.[24] A mi juicio, ambos modelos tienen la desventaja de que no hacen del todo justicia a la pretensión cognitiva de los juicios morales. En el modelo del contrato nuestras convicciones morales quedan *asimiladas* a decisiones ligadas al tipo de elección que es la elección racional con arreglo a fines, y en el modelo de la «asunción de rol» a ejercicios empáticos de comprensión. De ahí que K. O. Apel y yo hayamos propuesto entender la argumentación moral misma como el procedimiento adecuado de formación de una voluntad racional. El examen de pretensiones de validez hipotéticas representa tal procedimiento, porque quien quiera argumentar seriamente ha de estribar en las suposiciones idealizadoras que comporta una forma de comunicación tan exigente como es el discurso práctico. Todo participante en una práctica argumentativa tiene que suponer pragmáticamente que en principio todos cuantos pudieran verse afectados podrían participar como iguales

24. L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, 1981.

y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coerción que puede ejercerse es la coerción sin coerciones que ejercen los buenos argumentos.[25]

No voy a entrar aquí en discusiones acerca de teoría moral; en nuestro contexto nos basta constatar que existen candidatos serios para una teoría procedimental de la justicia. Pues sin tal constatación, quedaría en el aire mi tesis de que el derecho procedimentalizado y la fundamentación moral de principios se remiten el uno al otro. La legalidad sólo puede engendrar legitimidad en la medida en que el orden jurídico reaccione reflexivamente a la necesidad de fundamentación surgida con la positivización del derecho, y ello de suerte que se institucionalicen procedimientos jurídicos de fundamentación que sean permeables a discursos morales.

2) Sin embargo, no deben borrarse los límites entre derecho y moral. Los procedimientos que las teorías de la justicia ofrecen para explicar cómo puede entenderse algo desde un punto de vista moral sólo tienen en común con los procedimientos jurídicamente institucionalizados el que la racionalidad del procedimiento ha de garantizar la «validez» de los resultados obtenidos conforme a tales procedimientos. Pero los procedimientos jurídicos cumplen aproximativamente las exigencias de una racionalidad procedimental completa porque quedan ligados a criterios institucionales y, por tanto, a cri-

25. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983.

terios independientes, recurriendo a los cuales puede establecerse desde la perspectiva de un no implicado si una decisión se produjo o no conforme a derecho. El procedimiento que representan los discursos morales, es decir, los discursos no jurídicamente regulados, no cumple esta condición. Aquí la racionalidad procedimental es imperfecta o incompleta. La cuestión de si se ha enjuiciado algo desde un punto de vista moral es algo que sólo puede decidirse desde la perspectiva de los participantes, pues aquí no hay criterios externos o previos. Ninguno de estos procedimientos puede prescindir de idealizaciones, si bien éstas –como ocurre en el caso de los presupuestos de la práctica de la argumentación– no tienen alternativa alguna, es decir, resultan inevitables en el sentido de una necesidad trascendental débil.

Por otro lado, son precisamente las debilidades de una racionalidad imperfecta de este tipo las que desde puntos de vista funcionales explican por qué determinadas materias necesitan de una regulación jurídica y no pueden dejarse a reglas morales de corte postradicional. Sea cual fuere el procedimiento conforme al que hemos de juzgar si una norma podría encontrar un asentimiento no coercitivo, es decir, racionalmente motivado, de todos los posibles afectados, tal procedimiento no garantiza ni la infalibilidad, ni la univocidad, ni la obtención del resultado en el plazo deseado. Una moral autónoma sólo dispone de procedimientos falibilistas de fundamentación de las normas. Este alto grado de indeterminación cognitiva se ve además reforzado porque

una *aplicación* (que resulte sensible al contexto) de reglas sumamente abstractas a situaciones complejas –que hay que describir de la forma más adecuada y completa posible en lo que se refiere a sus aspectos relevantes– entraña además una incertidumbre estructural adicional.[26] A esa debilidad cognitiva responde una debilidad motivacional. Toda moral postradicional exige un distanciamiento respecto de las evidencias de las formas de vida en las que, sin hacerse cuestión de ellas, uno ha crecido. Y tales ideas morales desconectadas de la eticidad concreta de la vida cotidiana no cuentan sin más con la fuerza motivacional necesaria que torne también eficaz en la práctica los juicios morales. Cuanto más se interioriza la moral y cuanto más autónoma se vuelve, más se retira al ámbito de lo privado.

De ahí que en todos aquellos ámbitos de acción en que conflictos, problemas funcionalmente importantes y materias de relevancia social exijan tanto una regulación unívoca como a plazo fijo, y que además resulte vinculante para todos, sean las normas jurídicas las encargadas de resolver las inseguridades que se presentarían si todos esos problemas se dejasen a la regulación puramente moral del comportamiento. La complementación de la moral por un derecho coercitivo puede justificarse, pues, moralmente. K. O. Apel [27] habla en este contexto del

26. K. Günther, *loc. cit.*

27. K. O. Apel, «Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in subtantielle Sittlichkeit aufgehoben werden?», en: W. Kuhlmann (comp.), *Moralität und Sittlichkeit*, Francfort, 1986.

problema de la urgibilidad de una ética universalista, que como tal ha de ser por fuerza una ética exigente. Pues incluso el cumplimiento de las normas moralmente bien fundadas sólo es exigible en la medida en que aquellos que ajusten a ellas su comportamiento puedan esperar que también los otros se comporten de conformidad con esas normas. Ya que sólo a condición de una observancia de las normas practicada por todos, cuentan las razones que pueden aducirse para la justificación de tales normas. Pues bien, como de las ideas morales no cabe esperar que cobren para todos los sujetos una obligatoriedad que en todos los casos las torne eficaces en la práctica, la observancia de tales normas sólo es exigible (si nos situamos en la perspectiva de lo que Weber llamaba una ética de la responsabilidad) si cobran obligatoriedad jurídica.

Rasgos importantes del derecho positivo se tornan comprensibles si entendemos el derecho desde este punto de vista de una compensación de las debilidades de una moral autónoma. Las expectativas de comportamiento jurídicamente institucionalizadas cobran *fuerza vinculante* mediante su acoplamiento con el poder de sanción estatal. Se extienden a aquello que Kant llamaba *aspecto externo* de la acción; no a los motivos e intenciones, en relación con los cuales no se puede forzar a nadie. La *administración profesional* del derecho fijado por escrito, público y sistemáticamente configurado, exonera a las personas jurídicas privadas de los costes con que corre el individuo cuando se trata de la solución moral de conflictos de acción. Finalmente, el derecho positi-

vo debe sus *rasgos convencionales* a la circunstancia de que es puesto en vigor por las decisiones de un legislador político y de que, en principio, es cambiable a voluntad.

Esta dependencia del derecho respecto de la política explica también el carácter instrumental del derecho. Mientras que las normas morales son fines en sí, las normas jurídicas son *también medios* para la consecución de objetivos políticos. Pues no sólo sirven, como acontece en el caso de la moral, a la solución imparcial de los conflictos de acción, sino también a la puesta en práctica de programas políticos. Los fines colectivos y las medidas políticas que los traducen a la práctica deben su fuerza vinculante a su forma jurídica. En este aspecto, el derecho se sitúa entre la política y la moral; y correspondientemente, como ha mostrado Dworkin, en el discurso jurídico los argumentos relativos a interpretación de las leyes, en el caso de aplicación de éstas, se unen y mezclan, tanto con argumentos relativos a objetivos políticos, como con argumentos relativos a justificaciones morales.

3) La cuestión de la legitimidad de la legalidad ha hecho que en nuestras consideraciones quedara hasta ahora en primer plano el tema «derecho y moral». Hemos aclarado cómo se complementan mutuamente un derecho exteriorizado en términos convencionales (siempre en el sentido que a esta expresión da L. Kohlberg) y una moral interiorizada. Pero más que esta relación de complementariedad nos interesa el simultáneo entrelazamiento de dere-

cho y moral. Este se produce porque en el Estado de derecho se hace uso del derecho positivo como medio para distribuir cargas de argumentación e institucionalizar vías de fundamentación y justificación que se hallan abiertas en dirección a argumentaciones morales. La moral ya no flota sobre el derecho, como todavía sugiere la construcción del derecho natural racional, como un conjunto suprapositivo de normas. Emigra al interior del derecho positivo, pero sin agotarse en derecho positivo. Mas esta moralidad que no solamente se enfrenta al derecho, sino que también queda atada al derecho mismo, es de naturaleza puramente procedimental. Se ha desembarazado de todo contenido normativo determinado y ha quedado sublimada y convertida en un procedimiento de fundamentación de contenidos normativos posibles. Así, un derecho procedimental y una moral procedimentalizada pueden controlarse *mutuamente*. En los discursos jurídicos el tratamiento argumentativo de cuestiones práctico-morales queda, por así decir, domesticado por vía de institucionalización jurídica; ese tratamiento viene limitado, en lo que a método se refiere, por la vinculación al derecho vigente; en la dimensión objetiva viene limitado en lo tocante a temas y cargas de la prueba; en la dimensión social, en lo tocante a condiciones de participación y a inmunidades y distribución de papeles; y en la dimensión del tiempo, en lo tocante a plazos de decisión. Pero, a la inversa, también la argumentación moral queda institucionalizada como un procedimiento abierto, que obedece a su propia lógica y controla así su propia racionali-

dad. La estructuración jurídica de la argumentación no penetra en el interior de ésta hasta el punto de dejarla atascada en los límites del derecho positivo. El derecho mismo deja en franquía y estimula una dinámica de fundamentación y justificación, que también pueda llegar a trascender la letra del derecho vigente, de forma no previsible para éste.

Naturalmente que a esta concepción habría que diferenciarla atendiendo a los diversos contextos que representan los discursos que se producen en las ciencias jurídicas, en los tribunales de justicia por parte de la acusación y de la defensa y por parte del juez, etc., o también atendiendo a los diversos ámbitos de temas, desde cuestiones próximas a la moral hasta cuestiones puramente técnicas. Entonces, la correspondiente práctica de toma de decisiones podría reconstruirse también desde el punto de vista de hasta qué punto los procedimientos jurídicos dejan espacio suficiente a la lógica de la argumentación o distorsionan sistemáticamente el juego argumentativo mediante restricciones en que implícitamente se hacen valer coerciones externas. Naturalmente, tales efectos no solamente se reflejan en las regulaciones relativas a procedimientos jurídicos, sino también en el modo en que tales regulaciones se llevan a la práctica. A veces se da una clase especial de argumentos que se presta muy bien a tal reconstrucción; en la práctica de las decisiones judiciales es fácil, por ejemplo, someter a ese tipo de reconstrucción las fundamentaciones de las sentencias, que ponen entre paréntesis puntos de vista normativos para sustituirlos por argumentos relativos a

imperativos funcionales que se dan por descontados. Precisamente en tales ejemplos queda claro que la administración de justicia y el sistema jurídico reaccionan ciertamente a la sociedad, pero que no son autónomos frente a ella. La cuestión de si hay que someterse a imperativos sistémicos, bien sea de la economía o del aparato estatal mismo, incluso cuando tales imperativos quebrantan o menoscaban principios bien fundados, no es algo que en última instancia se decida en los tribunales de justicia, tampoco en el espacio público-jurídico, sino en las luchas políticas acerca del trazado de límites entre sistema y mundo de la vida.

Ahora bien, hemos visto que la fuerza legitimadora que tiene su asiento en la racionalidad de los procedimientos jurídicos, no sólo se comunica a la dominación legal a través de las normas procedimentales de la administración de justicia, sino en mayor grado aún a través de los procedimientos del poder legislativo democrático. Que los procedimientos parlamentarios puedan tener un núcleo racional en sentido práctico-moral, no es algo que a primera vista resulte tan plausible. Pues todo parece reducirse a la adquisición de poder político y a una competición (regida por ese poder) de intereses en pugna, de suerte que las discusiones parlamentarias serían accesibles a lo sumo a un análisis empírico, pero no a una reconstrucción crítica conforme al modelo de una negociación *fair* de compromisos, ni mucho menos de una formación discursiva de la voluntad colectiva. En este lugar no puedo ofrecer ningún modelo satisfactorio. Pero sí quiero subrayar

la existencia de toda una serie de teorías constitucionales,[28] centradas en torno a la idea del proceso que la Constitución regula, las cuales se atienen a un planteamiento crítico-reconstructivo. La regla de la mayoría, las normas de procedimiento parlamentario, las leyes electorales, etc., se analizan desde el punto de vista de cómo pueden asegurar en los procesos de decisión parlamentaria que se preste una equilibrada atención a todos los intereses afectados y a todos los aspectos relevantes de la cuestión de que se trate. Una debilidad de estas teorías la veo, no precisamente en este planteamiento como tal, sino en que no desarrollan sus puntos de vista normativos a partir de una lógica de la argumentación moral, ni tampoco los aplican a las condiciones comunicativas que una dinámica de fundamentación ha de cumplir para no resultar distorsionada. Por lo demás, el proceso intraparlamentario de debate de propuestas y de toma de decisiones sólo constituye un pequeño segmento de la vida pública. La calidad de la legislación política, en lo que a racionalidad práctico-moral se refiere, no sólo depende de cómo trabajan en el parlamento las mayorías elegidas y las minorías protegidas. Depende también del nivel de participación y del nivel de formación de los participantes, del grado de información y de la claridad con que en el seno de la opinión pública quedan

28. J. Choper, *Judicial Review and National Political Process*, 1980; J. H. Ely, *Democracy and Distrust*, 1980; para una crítica de la obra de Ely, véase «The Past of Constitutional Theory –and its Future». Ohio State Law Journal, 1981, pág. 223 y sigs.

articuladas las cuestiones de que se trate. La calidad de la vida pública viene en general determinada por las oportunidades efectivas que abra el espacio público-político con sus medios de comunicación y sus instituciones.

## Conclusión

La idea de Estado de derecho, que he tratado de reformular, aunque apunta un poco alto, no por ello resulta delirante, sino que brota del suelo mismo de la realidad jurídica; para convencerse de ello basta tener presente que esa idea es el único criterio que tenemos para medir la autonomía del sistema jurídico. Si se cerrara esa dimensión en la que las vías de fundamentación jurídica se abren a la argumentación moral, ni siquiera podríamos saber ya qué otra cosa podría significar eso de autonomía del derecho sino autonomía sistémica (en el sentido de N. Luhmann). La autonomía no es algo que un sistema jurídico cobre por sí y para sí solo. Autónomo es un sistema jurídico sólo en la medida en que los procedimientos institucionalizados para la producción legislativa y para la administración de justicia garantizan una formación imparcial del juicio y la voluntad común y por esta vía permiten que penetre, tanto en el derecho como en la política, una racionalidad procedimental de tipo ético.

**Escritos sobre moralidad y eticidad**
**Jürgen Habermas**

La revalorización de lo particular frente a lo universal y abstracto, contextualismo y universalismo, son hoy los términos de un dilema en filosofía moral en el que, en contra de la posición universalista, laten las mismas objeciones que Hegel hiciera al "universalismo abstracto" de la ética kantiana. Sin perder nunca de vista el modesto papel que corresponde a las discusiones filosóficas en el campo de la moral, Habermas se enfrenta en los dos primeros artículos recogidos en este libro a ese dilema que hoy se ha puesto de moda, y trata de absorber en la posición universalista la defensa de lo particular implícita en la posición de Hegel. En el magnífico trabajo que les sigue sobre las relaciones entre derecho, moral y política, Habermas recurre al tipo de consideración histórica, sociológica y filosófica que le es característico y hace uso de esa posición universalista para proceder a una reformulación de los distintos hilos de tradición que convergen en la idea de Estado democrático de derecho.
De la traducción e introducción se ha encargado Manuel Jiménez Redondo, profesor de filosofía de la Universidad de Valencia.

ISBN 84-7509-692-1

